

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA – PPGS  
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA**

**RELIGIÃO E POLÍTICA NO CAMPO EVANGÉLICO  
CONTEMPORÂNEO: ANCORAGENS, HOMOLOGIAS E  
RETRADUÇÕES.**

**GILBERTO DE MOURA SANTOS**

**SÃO CRISTÓVÃO  
2016**

**GILBERTO DE MOURA SANTOS**

**RELIGIÃO E POLÍTICA NO CAMPO EVANGÉLICO  
CONTEMPORÂNEO: ANCORAGENS, HOMOLOGIAS E  
RETRADUÇÕES.**

Tese apresentada à Banca  
Examinadora do Programa de Pós-  
Graduação em Sociologia,  
Universidade Federal de Sergipe,  
como exigência parcial para  
obtenção do título de Doutor, sob a  
orientação do Prof. Dr. Marcus  
Eugênio Oliveira Lima.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS**

**SÃO CRISTÓVÃO  
2016**

Ficha Catalográfica Elaborada pelo  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal de Sergipe

S237r Santos, Gilberto de Moura  
Religião e política no campo evangélico contemporâneo:  
ancoragens, homologias e retraduições / Gilberto de Moura  
Santos; orientador Marcus Eugênio Oliveira Lima. -- São  
Cristóvão, 2016.  
262 f.: il.  
  
Tese (doutorado em Sociologia) - Universidade Federal  
de Sergipe, 2016.  
  
1. Religião e sociologia. 2. Política. 3. Identidade  
social. 4. Discussões e debates. 5. Conservantismo. I.  
Lima, Marcus Eugênio Oliveira, orient. II. Título.

CDU 316.74:2:32

## GILBERTO DE MOURA SANTOS

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Sergipe, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor, sob a orientação do Professor Dr. Marcus Eugênio Oliveira Lima, com o título: *RELIGIÃO E POLÍTICA NO CAMPO EVANGÉLICO CONTEMPORÂNEO: ANCORAGENS, HOMOLOGIAS E RETRADUÇÕES.*

## BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Marcus Eugênio Oliveira Lima (Presidente – PPGS/UFS).

---

Prof. Dr. Marcos Antônio Almeida Santos (UNIT).

---

Prof. Dr. Paulo Sérgio da Costa Neves (PPGS/UFS).

---

Prof. Dr. Wilson José Ferreira de Oliveira (PPGS/UFS).

---

Prof. Dr. Péricles Andrade (DCS/UFS).

São Cristóvão, 19 de fevereiro de 2016.

*Quero agradecer ao Professor Marcus Eugênio Oliveira Lima, meu orientador, profissional competentíssimo, de rara envergadura intelectual e moral, um exemplo para uma geração carente de boas referências. Muito obrigado, Professor, por acreditar e gastar seu tempo com alguém que sequer conhecia.*

*Agradeço a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe, particularmente a Paulo Neves, Rogério Proença, Péricles Andrade, Franz Brüseke, Ernesto Seidl e Wilson de Oliveira, com os quais tive o privilégio de aprender muito.*

*Sou muito grato aos meus professores do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe: José Maria de Oliveira, Josadac Bezerra, Eufrázia Menezes, Mônica Santana, Maria da Conceição, Tânia Magno, Ulisses Rafael, Joelina Menezes, Núbia Dias (DGE), Luiz Alberto (in memoria). Não me canso de dizer.*

*Minha gratidão àqueles que se doaram para que este trabalho fosse realizado: aos membros e líderes das igrejas pesquisadas, sobretudo aos que concederam entrevistas.*

*Agradeço pela paciência e solidariedade de meus alunos, que tiveram um professor um pouco mais desatento e estressado nestes últimos tempos.*

*Isabel, Belinha e Sophia, D. Nitinha, Sr. Selito, minhas irmãs e irmãos, sobrinhas e sobrinhos, irmãs e irmãos em Cristo, os amigos de sempre e os novos amigos, especialmente Elis, Marquinhos, Evandro, Martonio, Cleverton e Elaine, Marcos e Jaqueline, Vladimir e Christine, Itamar e Raquel, Marques e Danda, todos estes, e outros tantos, que fizeram do mundo um lugar melhor, muito obrigado and hold on.*

*Soli Deo Gloria*

*Se te contradisseste e acusam-te... sorri.  
Pois nada houve, em realidade.  
Teu pensamento é que chegou, por si,  
Ao outro pólo da Verdade...*  
(Da Contradição, Mario Quintana).

*E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará*  
(Bíblia Sagrada, João, VIII: 32).

*Para Sophia*

## RESUMO

A presença de atores religiosos na construção do debate público é, no Brasil, indisfarçável. Nesta senda, merecem destaque as igrejas evangélicas. Algumas denominações são relativamente capazes de mobilizar seus membros em torno de demandas específicas ou até de projetos políticos mais amplos. Entretanto, filiações religiosas não definem, *per se*, adesões políticas. Aliás, relações de afinidades entre ambas as esferas são, normalmente, parciais, além de muito complexas. É verdade que um fiel engajado, a fim de justificar seus posicionamentos políticos, tenderá a evocar concepções religiosas disponíveis no grupo ao qual pertence. Mas tal fato não produz, necessariamente, convergências identitárias muito estáveis no grupo, vez que as concepções religiosas ou políticas são incessantemente retraduzidas pelos agentes. Deste modo, as homologias suscitadas aqui e as regularidades nas ações dos indivíduos são contingentes, no entanto, sempre possíveis. Ocasionalmente, elas se traduzem em modos de participação, de inserção dos fiéis nos espaços públicos, adesões políticas e discursos de alguma maneira ancorados a formas peculiares de vivenciar a religião. Sendo assim, indaga-se inicialmente: que tipos de articulações entre *religião* e *política* estão sendo produzidas nos espaços sociais que interessam a esta investigação? Tais homologias ensejam regularidades significativas, definições identitárias? Para enfrentar estes problemas, recorreu-se a uma pesquisa centrada na observação participante que pretendeu cotejar os *posicionamentos políticos* empreendidos pelos fiéis evangélicos enfocados neste trabalho e as *justificativas religiosas* por eles mobilizadas. O que implicou uma análise dos diferentes discursos que buscam justificar a participação dos atores religiosos no debate público. A Tese ainda perquiriu convergências de maior alcance no discurso evangélico contemporâneo, razão pela qual foram elencadas na investigação duas denominações muito diferentes entre si: os *tradicionais* e os *pentecostais de segunda onda*. A despeito da diversidade encontrada no interior dos grupos estudados, e das singularidades de cada denominação religiosa, a pesquisa se deparou com um tipo discurso, difundido em graus variados nos espaços religiosos, denominado aqui de *conservadorismo pragmático*.

**Palavras-chave:** religião; política; identidades; debate público; conservadorismo pragmático.



## ABSTRACT

The presence of religious actors in the construction of public debate is, in Brazil, undisguised. Thus, we highlight the evangelical churches. Some denominations are relatively able to mobilize its members around specific demands or to broader political projects. However, religious filiations do not define political memberships. Affinity relationships between the two spheres are usually partial, and very complex. It is true that a faithful engaged in order to justify their political positions, will tend to evoke religious views available in the group to which it belongs. But this fact does not necessarily produce very stable identity convergences in the group, since the religious or political ideas are constantly retranslated by agents. Thus, the homologies raised here and regularities in the actions of individuals are contingent, however, always possible. Occasionally, they translate into modes of participation, inclusion of the faithful in public areas, political memberships and speeches somehow anchored to particular ways to experience religion. So it initially asks: what types of links between religion and politics are being produced in different social areas of interest to this investigation? Such homologies produce significant regularities, identity definitions? To tackle these problems, we used a focused research on participant observation that it intended to collate the political positions undertaken by evangelical believers focused on this work in the face of religious justifications for them mobilized. What entailed an analysis of the different discourses that try to justify the involvement of religious actors in the public debate. The thesis also searched far-reaching convergences in the contemporary evangelical discourse; also why, they were listed in the investigation two very different denominations: the Traditional and the second wave Pentecostals. Despite the diversity found within the studied groups, and the uniqueness of each religious denomination, the survey encountered a type of speech, widespread in varying degrees in religious spaces, it is called here *pragmatic conservatism*.

**Keywords:** religion; politics; identities; public debate; pragmatic conservatism.

## ÍNDICE

<b>RESUMO.....</b>	<b>VII</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>VIII</b>
<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
1.1    ALGUMAS QUESTÕES METODOLÓGICAS. ....	6
<b>2. RELIGIÃO E DEBATE PÚBLICO: QUESTÕES PRELIMINARES.....</b>	<b>15</b>
2.1    MAS POR QUE RELIGIÃO? POR QUE OS EVANGÉLICOS? .....	15
2.2    RELIGIÃO E POLÍTICA: ANCORAGENS, AMBIGUIDADES E TENSÕES.....	20
2.3    RELATIVISMOS E ABSOLUTOS. ....	26
2.4    IDENTIDADES E RESSIGNIFICAÇÕES: O PASSADO REVISITADO. ....	32
2.5    REPRESENTAÇÕES, DISCURSOS, PRÁTICAS, POSICIONAMENTOS. ....	38
2.6 <i>HABITUS</i> , VOLUNTARISMO, HOMOLOGIAS E CONTINGÊNCIAS. ....	44
2.6.1 <i>Uma interpretação em terceira mão</i> .....	47
2.7    DISTINÇÕES E CONVERGÊNCIAS PRELIMINARES .....	50
<b>3. TRABALHO RELIGIOSO: CRENÇAS E PRÁTICAS, REGULARIDADES E CONTINGÊNCIAS. ....</b>	<b>53</b>
3.1    QUESTÕES FUNDAMENTAIS: SOCIOLOGIA, EPISTEMOLOGIA, HERMENÊUTICA E LINGUAGEM. ....	53
3.1.1 <i>Fatos, realidade e agência: linguagem e produção da realidade social</i> .....	58
3.1.2 <i>Tradição, quadros de referência, continuidades e rupturas</i> . ....	65
3.1.3 <i>Acertando as contas</i> .....	69
3.2    REGULARIDADES, CONTINGÊNCIAS, REFLEXIVIDADE E <i>HABITUS</i> . ....	72

3.2.1	<i>Weber e Bourdieu: as promessas religiosas e o habitus</i> .....	73
3.2.2	<i>Weber, Bourdieu e Giddens: da liberdade criativa à monitoração reflexiva.</i> .....	80
3.2.3	<i>A religião e a modelagem da sociedade.</i> .....	82
3.3	CONSERVADORISMO PRAGMÁTICO: UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO.....	85
<b>4.</b>	<b>IDENTIDADE, LEGITIMIDADE E CONSENSO: A MODERNIDADE EM QUESTÃO.....</b>	<b>87</b>
4.1	MUDANÇAS ESTRUTURAIS NA MODERNIDADE?.....	87
4.1.1	<i>Lyotard, Boaventura e Rorty: críticas às metanarrativas modernas.</i> .....	94
4.2	MODERNOS OU PÓS-MODERNOS? TRADICIONAIS E PENTECOSTAIS NAS LUTAS PELA VERDADE.....	101
<b>5.</b>	<b>POLÍTICA E RELIGIÃO: ANCORAGENS E AMBIGUIDADES. ....</b>	<b>111</b>
5.1	ENTRE O POLÍTICO E A POLÍTICA. ....	111
5.1.1	<i>Política de grupo, díade, “tempo da política”</i> .....	114
5.2	POLÍTICA E RELIGIÃO: OUTRAS ANCORAGENS, NOVAS DEMANDAS. ....	119
5.3	CONSERVADORISMO PRAGMÁTICO: UMA NOVA APROXIMAÇÃO.....	126
<b>6.</b>	<b>RELIGIÃO E POLÍTICA: DEMOCRACIA, IDENTIDADE E RECONHECIMENTO. ....</b>	<b>131</b>
6.1	DEMANDAS RELIGIOSAS NO CONTEXTO DO PLURALISMO RAZOÁVEL. ....	131
6.2	IDENTIDADE E RECONHECIMENTO: DA ESTIMA SOCIAL AOS INTERESSES PRIVADOS.....	136
6.3	RECONHECIMENTO, REDISTRIBUIÇÃO, INTERESSES E SUPREMACIA: AS LUTAS DOS RELIGIOSOS. ....	148
6.3.1	<i>Minorias e minorias.</i> .....	150
6.4	DEMANDAS, IDEOLOGIAS E CLIVAGENS: NEM ESQUERDA, NEM DIREITA.....	153

## **7. CONSERVADORISMO RELIGIOSO, CONSERVADORISMO POLÍTICO.156**

7.1	UMA TIPOLOGIA PROVISÓRIA. ....	156
7.1.1	<i>Concessões, reinvenções e disputas.</i> .....	162
7.2	CONSERVADORISMO RELIGIOSO E POLÍTICO! .....	166
7.3	IDENTIDADE RELIGIOSA OU POLÍTICA?.....	171
7.4	IDENTIDADE RELIGIOSA E POLÍTICA! .....	176
7.5	A PROTEÇÃO DOS DOGMAS E DAS POSIÇÕES DE PODER .....	182
7.6	ÁREAS CINZENTAS: PONTOS DE PARTIDA. ....	187

## **8. CONSERVADORISMO PRAGMÁTICO: TEOLOGIA DA PROSPERIDADE, RELATIVISMOS E OUTROS INGREDIENTES.....190**

8.1	AS “TRÊS MODERNIDADES” DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO.....	190
8.2	<i>CONSERVADORISMO PRAGMÁTICO</i> : OUTROS INGREDIENTES. ....	196
8.3	A VIDA RELIGIOSA E SUAS EXIGÊNCIAS: COMO AGIR NO MUNDO? .....	204
8.3.1	<i>Estabelecidos e divergentes.</i> .....	206

## **9. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....232**

## **REFERÊNCIAS.....242**

## 1. INTRODUÇÃO

*Eu não defendo partido político, eu zelo pela Igreja. Por ela estou disposto a ser maltratado e ridicularizado mesmo! O Brasil vai entrar numa maré de perseguição religiosa como nunca antes nos próximos anos (guarde isso no coração) se o PT continuar no poder, e eu não quero ser cúmplice disso.*  
(Pastor Presbiteriano).

Entre os assuntos que reverberam na sociedade brasileira, certamente a *religião* se destaca como um dos mais candentes. Esta temática frequente e fomenta o debate público, local ou nacional, em variadas frentes. Anima desde manifestações sociais, disputas eleitorais, até processos legislativos e políticas públicas. É mote tanto de pesquisas científicas, modestas ou vultosas, de editoriais de jornais e revistas, prestigiados ou não, quanto de conversas de botequim. Neste cenário, ressurgem algumas antigas (e sempre controversas) questões, relativas às diversas modalidades de participação dos agentes religiosos no debate público, nos espaços de deliberação política, inclusive. Ainda assim, conquanto sejam acaloradas, dentro e fora da academia, as altercações sobre a natureza e as possibilidades de tal *participação*, muitos problemas, quer sejam empíricos ou teóricos, ainda merecem atenção. O mesmo deve ser dito em relação às homologias, afinidades, enfim, às ancoragens entre *religião* e *política*.

O presente texto ingressa nesta discussão. De uma forma ou de outra, ele aborda os *nós* ventilados acima, embora não pretenda afirmar que, no Brasil, o envolvimento de religiosos nos espaços de poder represente, *per se*, um atentado à laicidade do Estado. Este texto não quer sugerir que a participação de fiéis e igrejas na esfera pública conspire contra os ideais republicanos. Tampouco defende que as

demandas apresentadas por agentes religiosos sejam, por definição, particularistas, invariavelmente orientadas por visões de mundo retrógradas. Por outro lado, afirme-se, e com a mesma ênfase, tal postura não corresponde a uma *defesa*, uma *justificação* da atuação de quaisquer agentes religiosos no campo político.

Com efeito, a religião é o tema deste trabalho porque se apresenta “como um aspecto, um componente importante, ou mesmo fundamental de vários processos sociais e políticos que ocorrem hoje em nosso país”, concorde-se com Patrícia Birman (2003, p. 11). Do que se conclui que as homologias - tanto quanto as ambiguidades - entre religião e política, produzidas em diferentes grupos sociais, ensejam relevantes objetos de investigação. O exame destas potenciais conexões propicia o delineamento de distinções identitárias nos espaços religiosos, além de contribuir para a compreensão de fenômenos, de práticas sociais, cujas consequências transcendem, muitas vezes, a clausura dos templos.

Pelo menos em tese, poder-se-ia afirmar também que algumas destas práticas (que ultrapassam os *lugares* propriamente religiosos) são plenamente compatíveis com as exigências de uma sociedade democrática, estas que atinam para o alargamento da participação dos cidadãos na arena política. Neste sentido, e na medida em que permaneçam dentro dos limites constitucionais, por certo, não deveriam ser tomadas, amiúde, como resquícios deletérios de um passado sombrio. Uma polêmica desta natureza não brotaria, obviamente, num contexto totalmente refratário ao mencionado ingresso de novos atores no debate público. Todavia, ouve-se ainda um coro em contracanto. Trata-se de um discurso que alega defender os valores republicanos e democráticos nos quais estão fundados os Estados modernos, mas, paradoxalmente, hostiliza as formas de autorrealização dos religiosos e não reconhece as prerrogativas jurídicas destes indivíduos.

A despeito das diversas concepções filosóficas, políticas ou até mesmo jurídicas sobre o tema, favoráveis ou não à presença de atores religiosos nos espaços públicos, a proeminência destes atores no cenário político brasileiro é indisfarçável. Nesta senda, entre os agentes e instituições que se notabilizam estão muitas igrejas evangélicas. Algumas denominações deste ramo do cristianismo tornaram-se especialmente capazes de mobilizar seus membros em prol de diferentes demandas; em torno de projetos políticos de menor ou maior alcance, sobretudo a partir do último

quartel do século passado. Há de se reconhecer, contudo, que tal processo de mobilização não está restrito aos espaços religiosos, isto é, às escolhas, às ações dos fiéis. Antes interfere sensivelmente também na construção da agenda pública. Talvez por isso, os cientistas sociais atentos aos estudos sobre religião não sejam os únicos a se interessar por estes fenômenos. Com a evidente intenção de granjearem uma fatia do eleitorado evangélico, partidos políticos de variados matizes fazem investidas, muitas delas bem-sucedidas, em quase todas as denominações deste segmento religioso. Entretanto, afirme-se desde já: filiações religiosas não definem, *ipso facto*, adesões políticas.

Declarações como aquelas proferidas pelo pastor presbiteriano citado aqui - transcritas na epígrafe desta *Introdução*, por ele tornadas públicas em outubro de 2014, através de sua página no *Facebook* - rivalizam com posturas diametralmente opostas, elaboradas por religiosos que professam a mesma fé, a exemplo da presbiteriana mencionada logo abaixo. Ambos os agentes, o pastor e a fiel, possuem formação superior, no campo das humanidades, pertencem à mesma geração e foram educados na mesma igreja local, registre-se. Eis a declaração que a fiel presbiteriana postara em outubro de 2014, também na rede social anteriormente citada:

Propaganda eleitoral do Aécio no rádio. A certa altura diz: o programa da Dilma passa seu tempo batendo no Aécio, mas o programa do Aécio vai usar apenas quinze segundos de seu tempo para bater no PT. Aí a sonoplastia inicia um tic tac, passam-se uns dois segundos nos quais pensei comigo: pra que ele vai gastar seu tempo batendo na Dilma se a imprensa já tá fazendo esse trabalho? É quando o locutor dispara: leia os jornais, as revistas ou assista televisão e vejam o que estão dizendo do PT. Não é todo dia que se vê um episódio tão bem acabado de hipocrisia combinada com cinismo. #aacionever.

Este exemplo, o contraste entre as visões de mundo dos fiéis citados, confirma a tese segundo a qual as relações de afinidades entre as esferas da religião e da política não podem ser analisadas abstraindo-se os processos sociais particulares, as condições históricas específicas (inclusive as biográficas) nas quais elas, as homologias, são engendradas. Quando se estabelecem, são parciais, muitas vezes efêmeras e, não raro, notavelmente complexas. Certamente não se apreendem facilmente. Qualquer cientista social que ambicione estudar articulações do gênero, suas configurações, sua

existência concreta num determinado universo social - e as consequências sociais e políticas delas decorrentes - não poderá fazê-lo ao arrepio da pesquisa.

Uma *ilustração*, em que pesem as exigências da verificação científica, iluminará, pelo menos em parte, as complexas interfaces das homologias discutidas nesta Tese: a fim de justificar suas posições políticas, o *fiel engajado* - este que compartilha efetivamente da vida eclesial - tende a evocar concepções religiosas ofertadas no universo cultural a que pertence. Estas concepções podem ser *ancoradas* a vertentes políticas mais ou menos discerníveis pelo pesquisador social (mas não obrigatoriamente pelo fiel). Numa sociedade moderna, diga-se de passagem, há muitas “concepções religiosas” e “vertentes políticas” disponíveis num mesmo grupo religioso. Uma investigação cuidadosa provavelmente confirmaria esta hipótese.

Neste texto, antecipe-se, “ancorar” significa, seguindo Guareschi (2002), trazer para categorias conhecidas, lastrear ideias novas ou relacioná-las a representações já difundidas em determinado contexto ou grupo social. Uma relação de afinidade deste tipo pressupõe a ideia de mútua aproximação. Mas isso não quer dizer, retorne-se à *ilustração*, que *regularidades* sejam inexoravelmente produzidas no grupo, na comunidade religiosa local, ou para além dela. Nada garante que as escolhas dos outros indivíduos, suas práticas, sejam algo semelhantes àquelas empreendidas pelo fiel que protagoniza a *ilustração*.

Uma razão apenas aparentemente singela sustenta a assertiva destacada logo acima: na medida em que as concepções religiosas e políticas - ou quaisquer outras - são incessantemente ressignificadas, traduzidas e retraduzidas pelos indivíduos, convergências nas ações dos agentes, assim como as homologias suscitadas neste texto, revelam-se *contingentes*. A despeito disso, *regularidades*, isto é, a ocorrência de “(...) certas ações que, com um sentido típico e idêntico, são repetidas pelos indivíduos envolvidos ou ocorrem simultaneamente entre uma quantidade deles” (WEBER, 2002, p. 51), são sempre possíveis. Não fosse isso verdade, inúteis seriam as tentativas de estudar a maioria dos fenômenos sociais de um ponto de vista sociológico.

As *regularidades* podem surgir, afinal, em torno de ancoragens *sui generis*; este trabalho quer investigar aquelas que ocorrem entre as *esferas* da *religiosa* e da *política*. Neste caso, as interações sociais produziriam alinhamentos que se traduzem em



modos peculiares de discursos políticos, inserções dos fiéis nos espaços públicos, adesões políticas: *visões de mundo* de alguma maneira “afinadas”, ancoradas (reciprocamente) às crenças e práticas religiosas; *justificadas religiosamente*. Como são construídos estes discursos? Quais são as suas instâncias de justificação? Os potenciais alinhamentos resultam em significativas regularidades identitárias? Que tipos de práticas, de adesões políticas elas ensejam?

Inicialmente a partir destas questões, este trabalho busca identificar as ancoragens, alinhamentos, articulações, as homologias entre religião e política que emergem num grupo social consideravelmente heterogêneo: os evangélicos. O que, por certo, exigiu uma análise das crenças e práticas religiosas, vertentes teológicas, *formas de viver a religião*, tanto quanto das concepções e práticas políticas cultivadas pelos agentes interessados, seus *modos de agir no mundo*. A pesquisa pretendeu, portanto, perscrutar os *posicionamentos políticos* empreendidos pelos fiéis e igrejas evangélicas aqui elencadas em face das *justificativas religiosas* evocadas e mobilizadas por estes agentes. Diante deste cotejo, a investigação explorou e apresentou algumas das convergências e distinções identitárias produzidas no campo abordado.

Este texto não almejou empreender uma reflexão sobre as “boas”, as “legítimas” formas de atuação dos religiosos no debate público, em contraste com as “formas indesejáveis”, “degeneradas”. Muito menos desejou conduzir uma crítica moral a esta ou àquela maneira de *viver a religião*. Antes, o trabalho se preocupou em elencar e compreender os diferentes tipos de “discursos políticos”, posicionamentos (políticos) produzidos no campo estudado, *vis-à-vis* as respectivas justificativas religiosas mobilizadas pelos fiéis.

Não se poderá afirmar que as inquietações intelectuais que animam pesquisas deste gênero, relativas ao estudo das distinções identitárias no *campo*<sup>1</sup> evangélico brasileiro, sejam verdadeiras novidades na literatura especializada. Contudo, na medida em que se aprofunda na compreensão das concepções, das práticas religiosas

---

<sup>1</sup> Por enquanto, o termo “campo” deve ser tomado num sentido não muito rígido. Neste caso, seu significado é obtido quase que de forma intuitiva, a exemplo de como é empregado coloquialmente. Para aqueles que exigem mais precisão lexical, poder-se-ia adiantar que o termo alude a um “espaço social” relativamente delimitado e com algum grau de institucionalização. Nas próximas seções, entretanto, na medida em que forem explicitadas as apropriações que esta Tese faz da concepção bourdieusiana, o conceito ganhará um pouco mais de exatidão.

e políticas vivenciadas pelos fiéis escolhidos aqui (uma vez que o objeto desta investigação são as conexões entre ambas as esferas, o modo como são construídas discursivamente, suas implicações nos processos de definições identitárias, nas práticas sociais e políticas empreendidas por estes atores), as distinções ora elaboradas apontam perspectivas frutíferas e, até certo ponto, originais de análise. Desta forma, contribuem para o esforço de compreensão da constituição mesma do campo religioso em suas relações com outras esferas, outros espaços sociais.

### 1.1 Algumas questões metodológicas.

Esta empresa recorreu a uma pesquisa centrada na observação participante. Paralelamente, uma vez que o trabalho perquiriu convergências de maior alcance no discurso evangélico contemporâneo, lançou mão de estudos realizados por outros pesquisadores do cenário religioso nacional, enquanto referências empíricas, sinalizadas ao longo do texto. Pela mesma razão, a observação dirigiu-se a dois grupos religiosos que, em diversos aspectos, diferenciam-se entre si. Mas, é bom que seja dito, as articulações mais amplas ventiladas acima, identificadas na pesquisa, não devem ser tomadas como *padrões* muito estáveis, e sim como convergências parciais.

A pesquisa também examinou as declarações, quaisquer manifestações empreendidas pelos fiéis interessados, em diversos meios de publicação. Além disso, foram aplicadas entrevistas a membros e líderes das igrejas escolhidas. Trechos destas entrevistas concedidas pelos fiéis, assim como declarações por eles proferidas em redes sociais, no *Facebook*, especialmente, foram transcritos no corpo deste texto.<sup>2</sup> Uma vez que a atividade interpretativa é sempre *enviesada*, a leitura destas transcrições relativamente longas poderá, é possível, levar o leitor a tirar conclusões diferentes daquelas apresentadas neste trabalho. Ainda assim, a transcrição destes *dados* contribuirá para a elucidação da lógica desta interpretação particular. As refutações apenas enriquecerão o debate - que não se esgotará com esta Tese. De todo o modo, o

---

<sup>2</sup> Sempre respeitando-se a grafia e a estrutura utilizada pelo agente, o que equivale dizer que os possíveis erros gramaticais cometidos pelos fiéis, quer nas declarações escritas, quer nas orais, captadas durante as entrevistas, não serão sinalizados com a fórmula normalmente empregada nestes casos: [sic].

trabalho está mais fortemente baseado na observação participante e no cruzamento dos *dados* obtidos através de variados meios que na análise das entrevistas ou das demais declarações proferidas pelos fiéis e igrejas.

O texto garante o anonimato dos religiosos de cujas declarações nas redes sociais foram aqui transcritas, mesmo daqueles que destinaram suas publicações ao “público” em geral (aliás, o trabalho não se apropriou, não lançou mão de nenhuma declaração de caráter estritamente privado). Também será omitida a identidade dos fiéis que concederam entrevistas para a realização desta pesquisa. No entanto, os artigos publicados por sacerdotes e líderes religiosos em sítios oficiais das igrejas ou por elas chancelados, bem como em outros meios de comunicação de caráter mais formal, como blogs, revistas ou informativos, apresentarão os créditos de praxe.

Esta Tese não se limitou à catalogação das diferenciações que a literatura especializada apresenta no contraste entre os tradicionais e os pentecostais. Ao invés disso, procurou investigar certas distinções no campo evangélico apresentado, as definições identitárias, as convergências e peculiaridades, através da análise dos *posicionamentos* empreendidos pelos agentes em questão. Nesta seara, Ernesto Seidl (2007) indica uma interessante perspectiva de abordagem. Para o autor, a alta hierarquia católica produziu “um discurso afinado”, uma posição unívoca frente ao “social” e ao “político”, no qual preside um princípio de separação de “competências”: “o domínio *espiritual*, terreno legítimo de ação dos homens da Igreja, e o *temporal*, campo de atuação dos leigos” (SEIDL, 2007, p. 147 - grifos do autor).

No campo evangélico, no entanto, é provável que não haja um discurso unívoco do gênero, tampouco o tipo de separação de competências evidenciado por Seidl. Não raro, os próprios sacerdotes se lançam ao domínio do “temporal”. A despeito disso, emerge algum tipo de discurso evangélico hegemônico frente ao “social” e ao “político”? A análise dos posicionamentos, das práticas políticas neste campo, isto é, das configurações do poder, das demandas empreendidas pelas igrejas, das redes que eventualmente se formam entre os religiosos e outros agentes, etc., denuncia alguma convergência? Quais as diferenciações entre as denominações que compõem o espaço interessado?

Estas questões apontam para uma outra, ainda não mencionada, que diz respeito ao modo pelo qual a liderança, os grupos dirigentes são forjados. Capazes ou não de *deformar o campo*, os líderes são atores decisivos na construção de diversos posicionamentos empreendidos pela igreja. Razão pela qual a pesquisa buscou compreender: a) quais são as posições, instrumentos, recursos e capitais que, uma vez mobilizados, conferem poder aos agentes em questão; b) que poder é este; c) quem os monopoliza; d) como é possível reproduzir a dominação neste campo. Enfim, como os agentes produzem e interpretam estas instituições?

Nesta pesquisa, centrada na observação participante, o discurso dos agentes se constituiu como ponto de partida para as análises. Sendo assim, os posicionamentos da liderança são objetos privilegiados nesta investigação. Mas, ainda que observações bem conduzidas costumem cumprir, em alguma medida, seus objetivos, não se pode deixar de reconhecer a preocupação dos agentes com a gestão de suas imagens pessoais e, por extensão, de suas instituições. Nesta perspectiva, ao ser questionado sobre os projetos que gostaria de ver realizados em sua igreja, um líder presbiteriano assim respondeu:

Por exemplo: vou abrir um trabalho lá no Porto Dantas, então a ideia é que, a partir daquela fonte ali, ver um trabalho com a comunidade – às vezes a comunidade tem tanta gente que não frequenta mais a escola – então na casa que se abriu, na garagem que se ofereceu, né? Ali já tem o culto (naturalmente) que é, vai ser a fonte de evangelismo, mas a partir daquela garagem faz um centro de treinamento, entendeu? Pra atender a comunidade ou para recuperar crianças, dar terapia ocupacional para eles ou abrir uma alfabetização complementar ali pra quem precisar. Colocar uma máquina de costura pra funcionar, alguma coisa pra atender assim a comunidade, pra dizer “a igreja chegou aqui, fez uma diferença”, entendeu?

Até o final da pesquisa que agasalhou a entrevista parcialmente citada (cf. SANTOS, 2005), propostas como aquelas sugeridas pelo líder nunca foram levadas adiante. Aliás, até hoje, uma década depois, não há notícias de que tenham sido sequer apresentadas à igreja. Diante destes *problemas* (tentativas de manipulação, conscientes ou não, possibilidades de dissimulações, incompreensões), considera-se que os

objetivos da pesquisa em curso apenas serão alcançados através do confronto, do cruzamento dos dados coletados: observações das reuniões de culto; aplicação de entrevistas; pesquisa documental. Ainda assim, não são desprezíveis as dificuldades enfrentadas neste trabalho: esta interpretação (em *terceira mão*) será sempre enviesada, seja em virtude das limitações dos instrumentos de coleta de dados, seja no processo mesmo de tratamento destes dados.

Para a consecução dos objetivos desta pesquisa, dois grupos religiosos foram elencados: o *protestantismo reformado* e o *pentecostalismo de segunda onda*.<sup>3</sup> Durante a investigação não foram empreendidas observações sistemáticas nas demais igrejas evangélicas (pentecostais de primeira ou terceira ondas), tampouco foram aplicadas entrevistas aos fiéis destas denominações. Todavia, recorreu-se também a pesquisas dirigidas a tais instituições e fiéis, realizadas por outros pesquisadores, a fim de se discutir, num sentido mais amplo, possíveis convergências e distinções no discurso evangélico contemporâneo.

O recorte empírico restringiu a presente pesquisa de campo às seguintes denominações: Igreja Presbiteriana do Brasil (doravante IPB) entre os tradicionais; Igreja do Evangelho Quadrangular (doravante IEQ), instituição que representa o pentecostalismo de segunda onda. Estas escolhas, entretanto, não são aleatórias. Dois motivos as orientaram. Em primeiro lugar, estes grupos são os menos estudados no campo evangélico, sobretudo os tradicionais. Além disso, estas são as igrejas mais abertas a este pesquisador, em virtude de suas relações pessoais com elas. Embora pareça algo de somenos, esta abertura encontrada pelo pesquisador é, muitas vezes, condição necessária para a realização de uma investigação desta natureza. Ao estudar “a relação entre diversidade sexual, a partir das percepções e das ações das lideranças religiosas de cinco tradições [religiosas]”, Maria das Dores Campos Machado e Fernanda Delvalhas Piccolo (Orgs., 2010, p. 16-7) não tiveram a mesma sorte. A Igreja Universal do Reino de Deus era um dos grupos elencados para aquela investigação, mas seus dirigentes negaram-se peremptoriamente a receber quaisquer pesquisadores.

Em segundo, uma vez que esta Tese levanta como hipótese a emergência, a existência de convergências no discurso religioso evangélico (em torno do que se

---

<sup>3</sup> As classificações utilizadas aqui, fundamentalmente estruturadas a partir de dois grupos (tradicionais e pentecostais, estes subdivididos em três “ondas”), serão discutidas com mais detalhes oportunamente.

chamou aqui de *conservadorismo pragmático*), optou-se pelo confronto dos posicionamentos empreendidos por estes dois grupos, de cujas diferenciações são muito flagrantes; não apenas *a olho nu*. Afinal, as proposições da ciência não devem necessariamente endossar as concepções do senso comum, nem mesmo do bom senso, para serem consideradas frutíferas. Isto não quer dizer que não se deva dar ouvidos aos atores sociais, os produtores leigos da realidade social, aos “significados construídos pelos membros dos grupos investigados”. Não é disso que se trata, e sim da necessidade de se buscar denominadores comuns e fatores de diferenciação dentro e entre as classificações existentes; e ultrapassá-las. À esteira de Wright Mills, tal empresa só é possível quando se instiga a imaginação criativa, a *imaginação sociológica*: uma vez estimulada, “a imaginação é levada, com frequência, a reunir itens até então isolados, descobrindo ligações insuspeitas” (MILLS, 1969, p. 217). É disso que se trata.

Em relação às pesquisas concernentes aos “significados construídos pelos membros dos grupos investigados”, talvez seja mesmo prudente desconfiar-se de quaisquer “classificações que não se referem às categorias que as pessoas [não os leitores, mas os membros dos grupos investigados] reconhecem e realmente usam entre si” (*cf.* EMERSON; FRETZ; SHAW, 1995, p. 109 – tradução nossa). Quando esta premissa é ignorada, são construídas caricaturas, ao invés de descrições ou análises frutíferas. O mesmo acontece quando os “significados dos membros” são tratados com desprezo pelos observadores especializados. Aqui vale a antiga - mas sempre oportuna - advertência contra o etnocentrismo. Por outro lado, há uma questão fundamental da qual este trabalho também não poderá tergiversar: “*Members’ meanings, however, are not pristine objects that are simply discovered. Rather, these meanings are interpretive constructions assembled and conveyed by the ethnographer*” (EMERSON; FRETZ; SHAW, 1995, p. 108).<sup>4</sup> Reconheça-se igualmente que este exercício interpretativo não é privativo de antropólogos e etnógrafos. Ele é quase sempre extensivo a todos os que se embrenham na pesquisa social.

---

<sup>4</sup> “Os significados produzidos pelos membros dos grupos, no entanto, não são objetos originais que são simplesmente *descobertos*. Em vez disso, esses significados são construções interpretativas reunidas e transmitidas pelo etnógrafo” (tradução livre).

Embora recorra a trabalhos empíricos anteriores (SANTOS, 2005), além de investigações levadas a cabo por outros pesquisadores, o presente texto apresenta novas discussões e reflexões desenvolvidas no período em que se deu a pesquisa de doutoramento, cujos resultados, ainda que parciais, estão nesta Tese. A rigor, as pesquisas para a confecção deste trabalho se iniciaram há muito, ainda no período de graduação; e este texto apropria-se em grande medida dos *dados* produzidos desde então. Ainda que este novo texto apresente uma problematização original, o material citado forneceu subsídios para aquele que, segundo Umberto Eco (1999), constitui-se no primeiro trabalho realmente importante empreendido por um investigador: a *Tese*.

Os problemas aludidos aqui foram abordados através de uma pesquisa de campo centrada na *observação participante* e numa *pesquisa documental*, ratifique-se. A pesquisa documental compreendeu os *posicionamentos*, quaisquer registros de manifestações, nos diversos tipos de publicações produzidos pelos fiéis e igrejas elencados para a investigação, que expressaram algum tipo de demanda apresentada ao debate público por estes agentes. Os *sites* oficiais das igrejas escolhidas, tanto os locais quanto os nacionais, revelaram-se, nesta etapa da pesquisa, como importantes repositórios de fontes primárias. Do mesmo modo, a observação participante foi estendida a diferentes igrejas locais em Aracaju, nas denominações já mencionadas. A *observação* cobriu as reuniões de culto, escolas bíblicas dominicais entre outras reuniões, com destaque para as mensagens proferidas do púlpito. Mesmo porque, há certas expectativas relacionadas ao líder, ao pastor, tanto entre os reformados quanto entre os pentecostais, que não devem ser menosprezadas, pois não são desprezadas pelos agentes do campo.

Ao longo desta empreitada, algumas comunidades virtuais, redes sociais na internet como o *Facebook*, mostraram-se espaços interessantes aos objetivos desta investigação. Inúmeros debates travados entre pastores e fiéis, acerca de temas relevantes à discussão, foram colhidos nestes ambientes virtuais (entre os anos de 2012 e 2015) e também se constituíram como dados primários neste trabalho. Esta observação não se desenvolveu de modo menos *participante*, uma vez que se realizaram várias intervenções a fim de que as discussões fossem instigadas.

Foram também aplicadas *entrevistas*, dirigidas a atores que participam efetivamente da vida religiosa: religioso como *Erfahrung*, seguindo Carvalho (1992). O autor propõe uma distinção entre o “religioso como *Erfahrung* (a tradição, recriada pelo indivíduo e vivida no seio da comunidade religiosa no processo mesmo de mantê-la viva)” e o “religioso como *Erlebnis*, mera vivência, isto é”:

a religião vista como conexão imediatista e muitas vezes fugaz com uma técnica ritual ou um conjunto de crenças das quais se desconhecem suas implicações simbólicas, suas articulações cosmológicas, seus mitos, seu sentido interno mais transcendente etc., ou seja, o vínculo que o indivíduo estabelece com uma técnica ritual ou com um conjunto de crença não implica necessariamente que o mesmo tenha conhecimento ou consciência das suas implicações simbólicas, sua cosmologia, sua mitologia seu sentido mais transcendente (CARVALHO, 1992, p. 149).

Por estas razões, a pesquisa dirigiu suas atenções ao “religioso como *Erfahrung*”. Alguns pastores das igrejas locais pesquisadas e alguns membros, os agentes engajados, foram convidados a responder as questões que não seguiram um roteiro fixo. A intenção foi diversificar as “vozes”, uma vez que já se conheciam os atores, mas sempre entre os religiosos “como *Erfahrung*”. As perguntas serviram como *starts*, pontos de partida para as entrevistas/observações. Dessa forma, sofreram várias adaptações ao longo do processo (e no curso mesmo de cada abordagem) a fim de que os temas que interessavam ao trabalho pudessem emergir. As observações (nas reuniões de culto, nas redes sociais, etc.), as análises dos *documentos*, das entrevistas, contribuíram para a verificação e cotejo das mencionadas justificativas ético-religiosas mobilizadas pelos agentes para seus *posicionamentos*.

Em relação à análise das eventuais redes de cooptação e reciprocidade ventiladas anteriormente, não há outro modo de empreendê-la senão contando com o auxílio seletivo de informantes. Ainda assim, foi possível encontrar vestígios, pistas destes arranjos, em certos veículos de comunicação, já que alguns blogs<sup>5</sup> e revistas evangélicas *cobrem estes fatos*: as relações entre políticos e pastores ou igrejas, por

---

<sup>5</sup> A exemplo do blog de Gleice Queiroz, colunista social evangélica do portal *Infonet*. Disponível em <<http://www.infonet.com.br/gleicequeiroz/>>.



exemplo. De qualquer modo, a observação participante foi a principal ferramenta nesta empreitada, ratifique-se.

Quanto à estrutura do texto, eis, a seguir, uma breve sinopse do que virá. A próxima seção, o *segundo capítulo*, desenvolve as questões centrais desta Tese, aquelas apenas suscitadas nesta *Introdução*. Neste sentido, cumprirá um duplo papel: apresenta com mais propriedade os problemas enfrentados nesta pesquisa e avança na formulação de *respostas* (preliminares).

No *terceiro capítulo* são discutidas mais profundamente algumas das concepções teóricas que norteiam a percepção e análise dos fenômenos que interessam a esta investigação. A pretensão é que sejam explicitadas as apropriações que este trabalho faz das abordagens teóricas empreendidas por autores como Max Weber, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Norbert Elias, Richard Rorty. Antes, porém, o texto traz uma digressão de cunho mais epistemológico. Esta reflexão, afirme-se desde logo, não intenciona conciliar vertentes teóricas imiscíveis. Esta seria uma tarefa inexecutável. A seção apenas presta contas com os pensadores de cujas ideias inspiraram *insights* igualmente importantes para a construção da *concepção teórica particular* que orienta este trabalho.

O *quarto capítulo* apresenta algumas das distinções identitárias problematizadas neste trabalho, relacionadas aos posicionamentos dos agentes religiosos frente ao *discurso pós-moderno*. Para tanto, a seção aborda seletivamente alguns de seus aspectos (como a questão do descentramento do sujeito; das contingências da sociedade, linguagem e da consciência; a crise das metanarrativas), sobretudo aqueles que dão azo às objeções feitas pelos reformados em detrimento de tal *discurso pós-moderno*. O intuito é confrontar estas “ideias pós-modernas” com as interpretações, as *retraduções* promovidas pelos agentes religiosos investigados de modo que possam ser estabelecidas distinções identitárias no campo estudado.

Os *capítulos* seguintes, *quinto e sexto*, aprofundam o debate sobre as homologias entre religião e política. Abordam as questões de fundo afetas às consequências políticas das práticas empreendidas pelos fiéis e igrejas (as ancoragens entre os modos particulares de *vivenciar a religião* e de *agir no mundo*). Discutem a construção das identidades a partir dos conflitos sociais, *reconhecimento*, e refletem

sobre as delimitações e classificações dos posicionamentos dos fiéis no contexto do *pluralismo razoável* e de tal reconhecimento.

Os dois últimos *capítulos*, *sétimo e oitavo*, apresentam mais detalhadamente as distinções e convergências identificadas na pesquisa e já prenunciadas nos três primeiros capítulos. Estas seções delineiam, particularmente, os “novos elementos” do discurso *pragmático-conservador* trazido à baila nesta investigação. Em suma, estes capítulos exploram e cotejam os campos tradicional e pentecostal ao passo em que identificam a emergência de um discurso conservador, religioso e político, que tende a aproximar os posicionamentos políticos empreendidos por ambas as denominações. Por último, as *Considerações Finais* apresentam um balanço destas afinidades, bem como ratificam as “distâncias”.

## 2. RELIGIÃO E DEBATE PÚBLICO: QUESTÕES PRELIMINARES

*Não se pode mais ignorar a visibilidade pública da religião na cena contemporânea. Quer no plano da cultura e do cotidiano, quer no da esfera pública e da política, os atores religiosos movimentam-se e trazem a público sua linguagem, seu ethos, suas demandas, nas mais diversas direções*  
(BURITY, 2008, p. 84).

### 2.1 Mas por que religião? Por que os evangélicos?

Qual a relevância do discurso religioso no debate público contemporâneo, algum crítico poderia ainda interpelar. Este questionamento não é novo, tampouco raro, mas hoje está totalmente superado. Ainda que muitos tenham renunciado a inexorável falência e final degringolada da religião na modernidade, tendo em vista o processo de racionalização, ela, a religião, “(...) permanece sendo um foco de discursos, de elaborações, de delimitações” (GIUMBELLI, 2003, p. 197). Se tal permanência revela algo de *positivo* ou *negativo*, se contribui ou não para o *aprimoramento da democracia*, por exemplo, não é, a rigor, a discussão que este texto desenvolverá. Por ora, constate-se tão-somente a mencionada *permanência da religião* e sua relevância social, política, inclusive para além dos muros das igrejas.

Para Durkheim (1970; 1996; 2004), um dos clássicos da sociologia, e não apenas da sociologia da religião, a crescente “densidade moral”, a diversificação de concepções morais, relacionada à progressiva divisão social do trabalho, deveria favorecer contestações à “consciência coletiva”. Assim, o conformismo social (que era garantido pela religião) daria lugar à “anomia” – esta que é, em poucas palavras, a

ausência de regras morais reconhecidas pela sociedade. Mas a “normalidade” (o inverso de anomia) seria, por fim, resgatada pelo “individualismo” – termo que não deve ser confundido com *egoísmo*, antes aponta para o reconhecimento da dignidade da pessoa humana; abre caminho para o respeito à alteridade.

O *individualismo*, segundo Durkheim, emergiria como novo elemento fundamental da consciência coletiva em lugar da religião. Assim, a sociedade encontraria um novo momento de *normalidade*, em face do reconhecimento e legitimidade destas regras morais (ligadas ao individualismo). Não obstante as assertivas do autor, a degrading da religião – enquanto elemento amalgamador da sociedade - não resultou, *ipso facto*, no estabelecimento do individualismo (com todas as suas implicações), tal como supusera Durkheim. Tampouco expurgou as questões religiosas da esfera pública.

Em suma, a despeito do que vaticina parte da literatura sociológica (sobretudo, mas não exclusivamente, a *clássica*), que aponta para o declínio da religião diante da emergência das sociedades complexas (da “solidariedade orgânica”, no vocabulário durkheimiano), a religião apresenta-se como uma variável importante na constituição e análise de inúmeros processos sociais contemporâneos. Argumento, ou melhor, *fato* que viabiliza, que justifica este e inúmeros outros trabalhos do gênero.

Ao discutir o papel da religião na construção de um destes “processos sociais contemporâneos”, Antônio Flávio Pierucci (2011, p. 5) admitiu não se lembrar “(...) de uma campanha eleitoral em que a intromissão da religião tenha sido tão grande e ido tão longe como na eleição presidencial de 2010 para a sucessão de Lula”. Se o autor ainda estivesse vivo, talvez reformulasse sua opinião: o pleito de 2014 parece ter superado o anterior.

Tal “intromissão” – isto é, o fato de as demandas religiosas exercerem um peso considerável no cenário político - não é privilégio da esfera pública brasileira, mas aqui figura como uma de suas características mais marcantes. São inúmeras as evidências disso, e elas não se restringem à repercussão das opiniões dos candidatos à Presidência da República sobre “assuntos religiosos” nos últimos pleitos eleitorais (ver BURITY; MACHADO, 2006). A rigor, as mencionadas *marcas* estendem-se ainda a outras controvérsias, a exemplo do reconhecimento legal das uniões homoafetivas, que

não se limitou ao polêmico mandato do Deputado Pr. Marco Feliciano, do Partido Social Cristão paulista, na presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM), da Câmara Federal ou, ainda, daquela controvérsia em torno do chamado *kit* do Ministério da Educação.<sup>6</sup>

Nesta esteira, a atuação das bancadas evangélicas nos mais variados níveis de poder, sua visibilidade e importância no jogo político, não são fenômenos desprezíveis, ainda mais quando levadas em conta as relações entre as bancadas, as igrejas, setores da iniciativa privada, do Estado. Apesar disso, uma advertência deve ser considerada (ou lembrada). Conquanto sejam empreendidas, em determinadas igrejas, certas estratégias políticas, práticas de cooptação, de formação de redes, que talvez tendam a um alinhamento - pelo menos parcial - das escolhas eleitorais dos fiéis, as relações entre religião e política, adesão religiosa e práticas políticas (inclusive o voto) devem ser problematizadas. Isto é,

A comunhão de interesses e propósitos entre (...) vivência religiosa e cultura democrática, quando se estabelece, não se dá por mera confluência ou *conversão*. As articulações em geral se dão por referência a adversários ou conflitos/controvérsias que produzem polarizações (parciais) no espaço social, levando à agregação de campos heterogêneos. Assim é a relação entre religião e democracia. É preciso sempre analisá-la em contexto, pois ela não se presta a generalizações estáveis ou categóricas (BURITY, 2002, p. 29-30).

Em outras palavras, quando o assunto girar em torno das possibilidades de padronização do comportamento dos fiéis, comportamento eleitoral, por exemplo, um outro aspecto deve ser ainda observado. Tomando como referência os membros da Igreja Universal do Reino de Deus e da Assembleia de Deus, Julia Miranda (2006, p. 165) adverte: “enganam-se os que pensam numa afinidade absoluta, em nome dos *princípios cristãos* ou do serviço à *obra do Senhor*, entre parlamentares (...)” de ambas as igrejas. E continua a autora:

---

<sup>6</sup> O *kit*, cujo nome oficial era “Escola Sem Homofobia”, que compreendia material didático audiovisual, pretensamente capaz de combater a homofobia, seria lançado em 2011, no primeiro governo Dilma Rousseff, pelo Ministério da Educação. A tentativa foi frustrada ante as inúmeras críticas oriundas de diversos setores da sociedade, sobretudo de agentes religiosos e dos políticos que se apresentam como “defensores da família”.

A causa evangélica – por seu lado também cada vez mais plural – não consegue esconder as diferenças entre denominações. Cada uma dessas denominações institui espaços de partilhas religiosas e ativa tecidos comunitários onde se constroem linguagens e modos de vida que identificam o grupo distinguindo-o, ao mesmo tempo, dos demais. Se para a grande maioria dos brasileiros – e particularmente para a mídia – esse aspecto não é levado em conta, os fiéis, eles mesmos, no entanto, recusam qualquer de uniformização que ignore suas características denominacionais. O pesquisador não pode ignorar essas distinções; elas estão no centro dos processos de identificação e se constituem chaves de decifração de *modos distintos de cristão* e, conseqüentemente, modos distintos de fazer política religiosamente orientada.

De qualquer modo, a importância dos agentes religiosos - das demandas por eles levadas aos espaços de deliberação - na construção do debate público local ou nacional é grande e flagrante. Não menos proeminente é a participação das igrejas evangélicas nestes processos. Nesta senda, um problema salta aos olhos: o fato de *questões religiosas* pautarem a agenda pública (e interferirem nas posições políticas adotadas por inúmeros cidadãos, não apenas os evangélicos) afeta de que maneira o processo de construção no Brasil de um Estado Democrático de Direito?

Este é um problema de fundo que implica outros mais diretamente atinentes à sociologia e a este trabalho: aqueles relacionados às *ancoragens e ambiguidades entre política e religião*; as imbricações entre o modo mesmo de vivenciar a religião e a construção de práticas (sociais, políticas) empreendidas pelos fiéis, inclusive aquelas que reverberam fora dos espaços propriamente religiosos.

Embora não se possa admitir que as práticas políticas ou as adesões se deem “por mera confluência ou conversão”, como advertira Burity (2002), estas esferas se interpenetram. É por isso que este trabalho pretende cotejar os posicionamentos empreendidos pelos grupos evangélicos visados - que incluem as modalidades de inserção dos agentes nos espaços públicos, nas redes que, eventualmente, são formadas; as demandas apresentadas ao debate público pelos religiosos, etc. – em contraste com os ideais ético-religiosos evocados e mobilizados pelos fiéis.

Não se pode ignorar o peso cultural da Igreja de Roma, sua influência em diversos setores da sociedade, neste que é o maior país católico do mundo. Até o

observador menos atento constatará esta realidade. Os crucifixos que adornam os tribunais e outras repartições públicas pelo Brasil afora são mais do que resquícios de uma tradição secular. São marcas indeléveis, símbolos desta autoridade moral. No presente trabalho, entretanto, optou-se pela análise do campo evangélico. A escolha se justifica uma vez que estas igrejas também ocupam lugar considerável no cenário político brasileiro, ainda mais quando se leva em consideração a fragmentação da sociedade *vis-à-vis* às acirradas disputas eleitorais.

No que se refere a esta temática, a inserção dos evangélicos na política brasileira, destaquem-se os estudos realizados por Paul Freston. Naquele que talvez seja o seu principal trabalho, Freston (1994) discutiu tal inserção, abordou as demandas apresentadas por estes fiéis – os representantes políticos, os congressistas identificados como evangélicos - e sua influência na construção da esfera pública nacional. Afirmava o autor que a entrada dos evangélicos na vida pública começa ainda na República Velha, mas é a partir de 1986 que se realiza uma drástica mudança, com o ingresso dos pentecostais nas disputas eleitorais. A ambiguidade dessa história, que se revela na diversidade de discursos político-religiosos, está relacionada ao processo de desenvolvimento do protestantismo brasileiro, sobretudo diante de suas novas configurações, considerava o autor há vinte anos – quando o número de evangélicos no Brasil ainda era modesto.

Mais recentemente, o percentual global de evangélicos no país saltou de 15,4, senso de 2000, para 22,2 em 2010, segundo o IBGE (2012). Já a Frente Parlamentar Evangélica<sup>7</sup> contava, em 2014, segundo o seu sítio oficial, com setenta e seis deputados federais e três senadores, oriundos de quase todos os partidos e estados da federação, inclusive Sergipe. Era então presidida pelo Dep. João Campos (PSDB de Goiás - Assembleia de Deus), o vice-presidente era o presbiteriano Dep. Antony Garotinho (PR do Rio de Janeiro). Havia, ainda, outros membros presbiterianos e quadrangulares ocupando cargos na diretoria da entidade. No mesmo ano, em 2014, a Assembleia Legislativa de Sergipe (ALESE) contava com apenas um deputado evangélico, mas na câmara de vereadores de Aracaju, cinco eram os vereadores desta religião, um deles quadrangular e outra (suplente) presbiteriana. Números nada desprezíveis.

---

<sup>7</sup> FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA. Bancada atual da FPE. Disponível em <<http://www.fpebrasil.com.br/bancadaatual.htm>>. Acessos em 28 de junho de 2013.

Em uma palavra, “falar de evangélicos na política”, arremata Paul Freston (1994, p. 9-10), “é falar de quase todos os temas centrais da história brasileira recente”. Num certo sentido, e esquivando-se de uma análise focada na atuação das bancadas evangélicas, este texto ambiciona, além de outras coisas, atualizar as análises destas “novas configurações”. Mas, desta vez, priorizando os tradicionais e pentecostais de segunda onda – os grupos religiosos que, a despeito de sua importância social, são os menos estudados.

## **2.2 Religião e Política: ancoragens, ambiguidades e tensões.**

Ao longo das últimas décadas, os autores ocupados em estudar a dinâmica dos processos identitários no campo evangélico brasileiro se valeram de variados pontos de partida. Ou seja, os pesquisadores elegeram distintos critérios de classificação deste campo. Alguns destes estudos, a exemplo do prestigiado trabalho produzido por Ricardo Mariano (1999), dirigiram suas atenções para o modo como as diferentes denominações (as neopentecostais, no caso do estudo citado) construíam as concepções teológicas que orientavam os fiéis. Concepções traduzidas em “experiências religiosas”, crenças, práticas litúrgicas e rituais.

Esta pesquisa não negligencia a contribuição trazida por estudos deste tipo, ao contrário. À esteira de Geertz (1989, p. 142), este texto defende que uma “análise do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a religião propriamente dita” deva anteceder os estudos sobre qualquer fenômeno religioso. Não obstante, esta Tese talvez se insira numa outra *tradição*. As clivagens identitárias perseguidas neste trabalho se baseiam na análise dos *posicionamentos políticos* empreendidos pelos agentes, diante das justificativas religiosas por eles evocadas. Deste modo, a investigação objetiva examinar as conexões entre religião e política, engendradas num determinado espaço social, que ensejam regularidades relacionadas a definições identitárias, práticas sócio-políticas. Tudo isso sem esquivar-se, obviamente, “do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a religião propriamente dita”.



As mencionadas regularidades ultrapassam os espaços exclusivamente religiosos na medida em que se manifestam em adesões políticas, formas de inserção dos fiéis nos espaços públicos, na produção de demandas dirigidas ao debate público. Mas, no âmbito do Estado Democrático de Direito, quais são as instâncias de legitimação para o ingresso e participação de atores religiosos no *debate público*? Esta questão, que é mais afeta ao campo jurídico-normativo ou da filosofia política, não será respondida neste trabalho. O que se pretende aqui é *compreender como se dão estes posicionamentos, de que maneira os fiéis os justificam*.

A fim de orientar as clivagens em torno dos posicionamentos e justificativas mencionados, duas concepções teóricas mais gerais foram utilizadas. Em primeiro lugar, a ideia de *pluralismo razoável*, no sentido empregado por John Rawls (2002; 2003; 2011). Ela aponta para as exigências de uma sociedade democrática, sobretudo quanto aos critérios de participação dos atores na construção da agenda pública: os critérios de uma “concepção pública de justiça”, como se constatará. Em segundo lugar, a ideia de “enriquecimento das atribuições jurídicas do indivíduo”, reconhecida por seus formuladores como uma conquista inalienável das sociedades democráticas. Esta conquista, seu reconhecimento, vincula-se à “concepção moral segundo a qual todos os membros da sociedade devem poder ter assentido por discernimento racional à ordem jurídica estabelecida, deve ser esperada deles a disposição individual à obediência” (HONNETH, 2003, p. 192).<sup>8</sup>

Num Estado Democrático de Direito (laico, por definição), parte-se do princípio de que o debate público e, sobretudo, as ações de Estado, não costumam se fundamentar em *valores e concepções religiosas*. Aliás, no contexto do “pluralismo razoável”, pano de fundo de uma sociedade complexa que se pretende democrática, assevera J. Rawls (2003), tal arranjo é absolutamente inconcebível. Ademais, as lutas por reconhecimento, pela pugna de direitos, empreendidas por certas minorias, talvez não devessem mesmo se subordinar à *vontade da maioria*, muito menos à agenda de grupos religiosos. Isso não quer dizer que estas “lutas” sejam necessariamente “justas” ou que devam obrigatoriamente lograr êxito. De qualquer modo, não podem ser

---

<sup>8</sup> Por certo, outras vozes foram ouvidas durante o desenvolvimento desta discussão, a exemplo de: Neves (2005); Fraser (2007; 2009); Gargarella (2008); Celi Jardim Pinto (2008); Amartya Sen (2011); Melo (coord., 2013). De qualquer forma, as ideias de *pluralismo razoável* e *reconhecimento* são os pontos de partida, os critérios para a análise dos posicionamentos políticos empreendidos pelos agentes aqui enfocados.

abortadas no nascedouro em virtude de obstáculos fundamentados em concepções dogmáticas, por assim dizer.

Uma das acepções do conceito de *laicismo* apresentado em Abbagnano (2007, p. 691-3) clarifica perfeitamente a ideia aludida aqui. O termo não marca apenas a autonomia do Estado em relação à Igreja, mas refere-se à autonomia das atividades humanas num sentido amplo, à legitimidade destas atividades, “entendendo por *legítima* toda atividade que não obste, destrua ou impossibilite as outras”. Nesta concepção, não há que se falar em anticlericalismo (ou “clericalismo ao avesso”) ou ateísmo de Estado. Do mesmo modo, não se cogitam *preferências religiosas* do Estado, muito menos concessões de privilégios a quaisquer grupos religiosos. Mas, afinal, qual é a “agenda política” dos atores religiosos elencados neste trabalho? De que modo estes agentes religiosos justificam suas demandas?

É provável que a maioria dos religiosos pesquisados não conheça estas categorias. Neste sentido, os fiéis tampouco poderiam se utilizar conscientemente delas em seus discursos. De qualquer modo, esta é uma tarefa do analista: interpretar os posicionamentos dos agentes; neste caso, tomando as categorias citadas como parâmetros de análise (e não como objetivos a serem alcançados, esclareça-se). Sendo assim, indaga-se: como os atores abordados nesta pesquisa interpretam estas ideias, como se posicionam em relação a elas, ao “pluralismo razoável” e ao “enriquecimento das atribuições jurídicas do indivíduo”?

Na experiência do reconhecimento jurídico, diante do enriquecimento suscitado, o indivíduo é capaz de se considerar como “uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade”, concorde-se com Honneth (2003, p. 197). Outra esfera de reconhecimento é também exigida dos sujeitos a fim de que se construa uma “autorrelação infrangível”: “uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (HONNETH, 2003, p. 198). Os fiéis estudados neste trabalho admitem gozar deste reconhecimento jurídico e “estima social”? É em função destes dois tipos de reconhecimento que dirigem suas demandas ao debate público?

Dois pontos, a esta altura, são dignos de nota. Primeiramente, em inúmeros episódios em que se deram lutas por reconhecimento, pela pugna de direitos, os grupos demandatários contaram com a contribuição ativa de religiosos. A luta em torno dos direitos civis dos negros nos Estados Unidos é um bom exemplo disso. Os avanços sociais então alcançados encontraram nas manifestações empreendidas pelos agentes religiosos ligados a Martin Luther King, do lado protestante, e a Malcolm X, entre os mulçumanos,<sup>9</sup> uma poderosa arma.

Explore-se a questão a partir de Chappell (2008). Segundo o autor, Luther King e outros líderes dos movimentos pelos direitos civis consideravam píbias suas possibilidades de sucesso. O que não foi suficiente para dissuadi-los de suas campanhas, pelo contrário: “a fé que levou milhares de manifestantes negros do sul a vitórias incomuns em meados dos anos 1960 surgiu a partir de um entendimento realista das possibilidades de justiça social neste mundo” (CHAPPELL, 2008, p. 64). Este “entendimento realista” é - afirme-se, independentemente do que possa entender David Chappell - plenamente compatível com as concepções religiosas daqueles agentes. Tal “entendimento” figura, segundo alguns fiéis (hoje, uma pequena parte deles, é verdade), como uma exigência ética trazida pelo cristianismo. Neste caso, e em tantos outros, é razoável procurar-se justamente nas concepções religiosas, nas *convicções religiosas*, o ânimo para o enfrentamento de problemas dessa magnitude; em condições tão perceptivelmente desfavoráveis.

---

<sup>9</sup> Hoje, porém, com o recrudescimento das relações entre o “Ocidente” e o “Mundo Islâmico” - os atentados na Europa e América, assumidos por diversos grupos terroristas islâmicos, os frequentes confrontos no Oriente Médio, o acirramento das relações entre mulçumanos e judeus (as *entifadas* palestinas e as poderosas retaliações patrocinadas por Israel), que colocam em lados opostos estes atores coletivos - as palavras, os ideais de Malcolm X se dissolvem no ar. Em outros termos, parte do discurso islâmico se apresenta atualmente como um contraponto aos ideais modernos mais sublimes, notadamente aqueles que proclamam as liberdades fundamentais e a ordem democrática. E o grupo terrorista autodenominado Estado Islâmico é o exemplo mais dramático e irrefutável disso. Não se quer dizer que os contendores dos mulçumanos sejam os paladinos da liberdade. Entretanto, a intolerância que caracteriza o discurso religioso islâmico (sobretudo aquele *jihadista*, bem entendido; frequentemente instrumentalizado pelo terrorismo) é incompatível com os valores democráticos tão caros à autorrealização da pessoa humana. Levando-se em conta este cenário, e parafraseando o que se afirmou nas primeiras páginas desta Tese, no Brasil, o envolvimento de religiosos nos espaços de poder não representa, *per se*, um atentado à laicidade do Estado. Ênfase para o lugar: “no Brasil”, país em que a ideologia *jihadista* muçulmana não encontra ressonância. Por outro lado, não se poderá ter certeza de que tal cenário continuará assim: este ou algum outro grupo religioso poderá reivindicar um lugar de hegemonia com base nalgum discurso fundamentalista, intolerante, extremista. Em face desta possibilidade, foram destacadas, ainda que provisória e superficialmente, as circunstâncias em que a participação de religiosos no debate público “é até desejável”: dentro dos limites constitucionais vigentes. A propósito, sobre a ideologia da Guerra Santa e seu pioneirismo católico (e não islâmico), leia-se o belo trabalho de Marcos Antônio Almeida Santos (2010).

Outro episódio emblemático refere-se à atuação de religiosos ligados à Teologia da Libertação nos processos de democratização de países como o Brasil (cf. LÖWY, 1991; 1999; 2000). É fato que os religiosos em questão – tanto aqueles que lutavam pela igualdade de direitos nos Estados Unidos, quanto os militantes da Teologia da Libertação na América Latina - faziam parte da população que usufruiria as pretendidas (e parcialmente alcançadas) conquistas sociais. Mas aquelas demandas poderiam ser consideradas particularistas, de cunho clientelista ou de natureza sectarista? Ou possuíam um caráter universal, universalizável, além de moral?

Esta última indagação é o ponto de partida para a segunda questão, que poderá gerar suscetibilidades. São facilmente identificáveis, subsumidos a princípios e doutrinas jurídicas fundamentais, ou até mesmo em *cláusulas pétreas* de várias constituições democráticas, valores éticos radicados em religiões perenes. Nesta perspectiva, o princípio constitucional que atina para *a dignidade da pessoa humana* não parece estranho a determinados valores éticos presentes no cristianismo, por exemplo. Tome-se a questão mais de perto. A ideia de *sagrado* e *profano*, discutida por Durkheim (1996), ilustra bem a concepção maniqueísta que anima grande parte das religiões, sobretudo aquelas que buscam identificar o “outro” a fim de defenestrá-lo. É o que se vê, à exaustão, no Velho Testamento: “O Senhor é rei eterno: da sua terra somem-se as nações” (BÍBLIA, Salmos, X: 16). Em outras versões: “da sua terra perecerão os *gentios*”, isto é, os que não pertencem ao “povo escolhido” serão extirpados de “sua terra”, Israel. Numa interpretação diferente deste texto, é possível relacionar estas “nações” que “somem-se” àqueles que praticam iniquidades: os que trazem sofrimento e perseguição aos “pobres” (aludidos em outros pontos do capítulo citado). Ainda assim, o Velho Testamento e judaísmo são pródigos em produzir discursos em que estes “outros” deverão ser “excluídos”.

Não parece exagero afirmar que nenhuma religião superou a dualidade destacada por Durkheim. Mas, no cristianismo, a identificação do “outro” - tão característica do Velho Testamento, do judaísmo e, sobretudo do islamismo - dá lugar a um discurso de inclusão:

Dele todos os profetas dão testemunho de que, por meio de seu nome, todo aquele que nele crê recebe remissão de pecados. Ainda Pedro falava estas coisas quando caiu o Espírito Santo sobre todos os que

ouviam a palavra. E os fiéis que eram da circuncisão, que vieram com Pedro, admiraram-se, porque também sobre os gentios foi derramado o dom do Espírito Santo; pois os ouviam falando em línguas e engrandecendo a Deus. Então, perguntou Pedro: Porventura, pode alguém recusar a água, para que não sejam batizados estes que, assim como nós, receberam o Espírito Santo? E ordenou que fossem batizados em nome de Jesus Cristo. Então, lhe pediram que permanecesse com eles por alguns dias (BÍBLIA, Atos, X: 43-8).

É, porventura, Deus somente dos judeus? Não o é também dos gentios? Sim, também dos gentios, visto que Deus é um só, o qual justificará, por fé, o circunciso e, mediante a fé, o incircunciso. Anulamos, pois, a lei pela fé? Não, de maneira nenhuma! Antes, confirmamos a lei (BÍBLIA, Romanos, III: 29-31).

Ainda assim, a despeito das possíveis afinidades entre valores religiosos do cristianismo e princípios jurídicos modernos, “ocidentais”,<sup>10</sup> a legitimidade pública de tais princípios jurídicos, como aquele citado há alguns parágrafos (*a dignidade da pessoa humana*), não costuma ser seriamente questionada. É bem verdade que os valores ético-religiosos em questão estão na contramão do particularismo. Seria este caráter *universalista* que poderia conferir legitimidade pública às demandas religiosas?

O problema não é tão simples, sobretudo quando são levadas em conta as sobreposições de princípios constitucionais. De qualquer modo, este texto não quer enfrentá-lo. Seu objetivo é estudar os diferentes tipos de discursos, de demandas (quer sejam particularistas ou universalistas) produzidas nos espaços interessados, analisar as distinções e convergências nos posicionamentos empreendidos no campo enfocado, em função das instâncias de justificação religiosa mobilizadas pelos agentes.

---

<sup>10</sup> Em virtude dos objetivos deste trabalho, esta questão não será abordada. Mesmo porque é amplamente conhecida e discutida. Aliás, é vasta a literatura que vincula o processo civilizatório do Ocidente ao cristianismo (e à cultura greco-romana, obviamente). Quer numa perspectiva teológica (TILLICH, 2000), quer filosófica e histórica (RUSSEL, 2001). Em suma, este processo civilizatório é caudatário não apenas da tradição clássica, mas dos *valores* engendrados no cristianismo (aqueles que apontam para uma perspectiva universalista, sobretudo).

### 2.3 Relativismos e Absolutos.

Neste texto, são intercambiados os termos *evangélicos tradicionais*, *históricos* e *reformados*. Ocasionalmente, o vocábulo *protestante* é empregado em lugar de evangélico, mas apenas para referir-se àqueles (aos *tradicionais*, *históricos* ou *reformados*). Entre as inúmeras igrejas que podem ser assim classificadas estão a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil e aquelas associadas à Convenção Batista Brasileira, por exemplo. A literatura especializada tende a enxergar neste segmento religioso um considerável grau de “definição identitária” (cf. SANCHIS, 1997). Em linhas gerais, as denominações aí compreendidas reclamam uma vinculação à *Reforma Protestante*, a uma hermenêutica tradicional da Bíblia, em cuja ênfase recai sobre os aspectos “salvacionistas da fé”, em detrimento de uma concepção mais “imediatista”. Esta última concepção é, antecipe-se, observada na chamada Teologia da Prosperidade, difundida noutros ramos evangélicos: os *pentecostais*, notadamente.

A exemplo de taxonomias já conhecidas, o pentecostalismo é aqui subdividido em três grupos: pentecostais de *primeira onda* (destaque para a Assembleia de Deus), de *segunda onda* (Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Presbiteriana Renovada) e de *terceira onda* (Igreja Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo), esta última onda é também chamada de *neopentecostalismo*. Ao invés de ancorarem-se à Reforma Protestante, estes fiéis, particularmente os pentecostais de segunda e terceira ondas, querem se apropriar tanto da simbologia ligada à “Terra Santa” (Israel),<sup>11</sup> quanto daquela relacionada à *Igreja Primitiva* (designação dada às primeiras comunidades cristãs, ainda no século I) e ao *Pentecostes*. O *Pentecostes*, aliás, é considerado por muitos cristãos um marco na história: um evento que dá início à distribuição dos “dons do Espírito” àqueles que foram “batizados pelo Espírito Santo”.

Ao cumprir-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar; de repente veio do céu um ruído, como que de um vento

---

<sup>11</sup> Sobre a mobilização destes recursos simbólicos, registre-se a inauguração do *Templo de Salomão*, em julho de 2014. Localizado na cidade de São Pulo, a suntuosa Igreja Universal do Reino de Deus conta com aproximadamente 75 mil metros quadrados de área construída, o que equivale a mais de três vezes o tamanho da Basílica mais importante do Brasil, a Basílica de Nossa Senhora da Aparecida - o segundo maior templo católico do mundo. Com efeito, no Templo de Salomão, as referências à *Terra Santa* não se restringem ao nome escolhido para o prédio.

impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam sentados. E apareceram, distribuídas entre eles, línguas como que de fogo, e pousou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo, e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem (BÍBLIA, Atos, II: 1-4).

Os pentecostais enfatizam os “dons”, especialmente o mencionado “batismo”, e os elegem como uma de suas mais importantes marcas identitárias: “Jesus salva! Batiza no Espírito Santo! Jesus cura! Jesus voltará”, é mais do que um slogan estampado na fachada de todas as Igrejas do Evangelho Quadrangular (IEQ), é quase um mantra. Entre as pentecostais de segunda onda, a exemplo da IEQ, a aludida ênfase nos “dons” está relacionada a práticas que “garantem” aos fiéis “uma resposta aos seus problemas”: materiais, de saúde, familiares. A *resolução mística* destes problemas é intermediada pelos sacerdotes, diga-se de passagem. O texto publicado em dezembro de 2014 por um dos pastores daquela igreja, em sua página do *Facebook*, sintetiza bem o que se quer dizer aqui:

Somente você que tem uma situação pra resolver e precisa de DIREÇÃO de Deus, ou seja, está sem saber o que fazer, quero apresentar seu nome na oração do Monte Sinai... Envie apenas seu nome até as 19hrs (horário Brasil). Eu creio que Deus vai te dar a resposta.

Ao contrário do que acontece nas igrejas pentecostais como a IEQ, os tradicionais, especialmente na IPB, preconizam uma “ética salvacionista” que se ampara em *princípios dogmáticos universais* fundados ou refundados no século XVI: no movimento da Reforma. Dominicalmente, os sermões e estudos ministrados nas igrejas presbiterianas do Brasil nutrem estes princípios ao combaterem as “incertezas” que animam as vertentes teológicas “relativistas” e “imediatistas” - estas que, segundo os atores, promovem “interpretações distorcidas da *Palavra*”.<sup>12</sup>

Em outros termos, o discurso evangélico tradicional se contrapõe a uma série de teses que são por estes fiéis rotuladas de *pós-modernas*. As ideias associadas a

---

<sup>12</sup> Por “Palavra”, entenda-se a “Palavra de Deus”: a Bíblia Sagrada. As “distorções” seriam verificadas tanto na interpretação do “Batismo do Espírito” quanto da ideia de “prosperidade”, tal como são apresentadas na Teologia da Prosperidade.

este quadrante, tais como o relativismo, pragmatismo, niilismo, nem sempre são interpretadas pelos religiosos tradicionais conforme a literatura filosófica que as inspiraram, mas são quase invariavelmente vinculadas pelos fiéis ao desvio, ao *pecado*. Consoante a este contexto de embates, Mauro Meister (2006, p. 111), influente pastor presbiteriano brasileiro, afirma ao objetar aquelas teses: “a crença em absolutos não é um marco ou privilégio da igreja moderna, mas é fruto da revelação objetiva de Deus através dos séculos”. Manifestações análogas são recorrentes tanto em pregações e debates ocorridos nas igrejas tradicionais quanto em blogs e redes sociais criados e acessados por estes agentes. Isto sem fazer menção ao vasto mercado editorial protestante que, além de livros, inclui revistas adotadas nas escolas bíblicas dominicais, boletins informativos, vídeos de pregações, etc. O mesmo discurso será reproduzido em congressos e encontros promovidos por estas igrejas em todo o território nacional.<sup>13</sup>

A negação dos *absolutos* é um risco para a maioria dos empreendimentos religiosos, disso não ninguém duvidará. Mas o cuidado dos tradicionais, a disposição destes em proteger os absolutos de quaisquer “discursos relativistas”, “niilistas”, talvez se justifique. De alguma forma, descuidos nesta vigilância podem abrir brechas indesejadas: a contestação de certos *critérios de verdade transcendentais*. Tal contestação se apresenta como uma ameaça à legitimidade da hermenêutica tradicional sobre a qual se fundam concepções e práticas que distinguem estes religiosos. Neste sentido, os *descuidos na vigilância* podem melindrar demarcações identitárias constituídas neste espaço e incidir, inclusive, em disputas (políticas) no campo.

Finalmente, as relativizações colocam em questão a autoridade da liderança, a lógica da ocupação dos espaços de poder na hierarquia da igreja (e, em certos casos, também fora dela). Sendo assim, no contexto de “incertezas” e embates aqui esboçado, a doutrina reformada, cujo conteúdo erigiu-se numa tradição afinada com determinados princípios dogmáticos universais (*critérios de verdade transcendentais*), é, amiúde, posta em dúvida com todo o resto. Do que se poderia perguntar: algum grupo religioso,

---

<sup>13</sup> Destaque para o “Simpósio Reformado Os Puritanos”, que ocorre anualmente, num hotel em Maragogi, Alagoas, e conta com preletores de diversas partes do mundo. Em julho de 2015, o encontro chegou a sua vigésima quarta edição. O sítio oficial do movimento está disponível em: <<http://www.os-puritanos.com/#!/simpsio-2016/cnyt>>. Acessos em 6 de ago. de 2015.



alguma igreja capitaliza-se neste cenário? A resposta é afirmativa, como se verá mais adiante.

Para boa parte dos evangélicos tradicionais, qualquer concepção de mundo “pós-moderna” é sinônimo de permissividade; no sentido mais depreciativo que o termo possa denotar. Quando esta “visão de mundo” é incorporada ao discurso religioso, alegam os evangélicos tradicionais, a mensagem bíblica torna-se alvo de reinterpretações radicalmente relativistas. Nesta perspectiva, a “cultura pós-moderna” colidiria flagrantemente com o conservadorismo teológico característico destas igrejas, que tomam uma determinada hermenêutica *reformada* da Bíblia como “regra de fé e prática”; como parâmetro inequívoco para as ações dos fiéis. Mas o que se quer entender por *discurso pós-moderno*? E, mais importante, em que medida esta questão contribui para a compreensão dos problemas levantados nesta Tese?

No campo da reflexão epistemológica e científica, a ideia de pós-modernidade pode ser vinculada à negação das ontologias como “a” verdade, “o” futuro (PETERS, 2000). Isto implica que os sistemas humanos funcionariam como a linguagem; que seriam auto-reflexivos e não referenciais. Deste modo, a crítica pós-moderna vaticina que a razão é apenas uma de muitas narrativas, e que ela, a razão, pode agora ser substituída por outras (LYOTARD, 2011). Neste cenário de “descontinuidades” (HALL, 2003; 2011; 2013), as noções modernas de identidades, que enfatizam seu caráter menos instável, sofrem contundentes objeções. Nesta toada, este contexto de metamorfoses pode ser associado ainda à “modernização reflexiva”, ao dinamismo “autodestrutivo” da sociedade moderna, que corrói, desestabiliza quase todas as concepções e formações sociais radicadas na sociedade industrial (BECK, 1997).

Isso não implica, absolutamente, que a modernidade tenha se esgotado, tampouco que a concepção pós-moderna, sua crítica devastadora, tenha se enraizado definitivamente nos campos filosófico e científico contemporâneos (muito menos que este pesquisador abrace esta perspectiva). Não obstante, admita-se também: tais debates contribuíram para o desenvolvimento de um novo olhar sobre a modernidade. Propiciaram “uma nova relação com a modernidade”, que aponta para duas direções, pelo menos. Uma *teórica*, recebida como uma possibilidade de ruptura epistemológica,

uma crítica vigorosa às metanarrativas (e, a reboque, a qualquer discurso de autoridade, por isso exige de tal autoridade seus critérios de validação). Outra *prática*, relativa às transformações socioeconômicas sofridas pelas chamadas sociedades “pós-industriais”, à esteira da “revolução tecnológica da informação e tudo o que ela conota em termos de comunicação instantânea e de compressão do tempo e do espaço” (KUMAR, 2006, p. 23).

A despeito da notável profusão e pluralidade de teorias que querem lançar luz sobre as transformações aludidas acima, algumas destas (teorias) associadas ao que se poderia chamar de *pensamento pós-moderno*, talvez seja possível encontrar-se uma tese até certo ponto consensual, e com a qual este trabalho se filia parcialmente: as sociedades devem ser encaradas como “contingências históricas” (RORTY, 2007). Decerto, as perspectivas mais positivistas - aquelas intransigentemente radicadas no *projeto moderno* - estão num ponto muito fora da curva.

As incongruências dão o tom neste debate, incontestavelmente. Entretanto, na medida em que se desenvolve uma reflexão desta natureza, que (no mínimo) coloca em suspeição quase todos os *absolutos*, aquele que predominara durante séculos, o *teocêntrico*, não restará incólume. Neste prisma, a vigilância dos protestantes tradicionais é plenamente justificável. Por outro lado, o *projeto moderno* já havia solapado *aquela ontologia* e a substituído por outras. E se isso for verdade, o afloramento da crítica às ontologias modernas não poderia sobressaltar, de algum modo, a legitimidade do discurso religioso na contemporaneidade? Há controvérsias. Uma das “controvérsias” diz respeito às alterações em torno das possibilidades de participação de atores religiosos no debate público: às instâncias de legitimação (pública) de suas demandas no âmbito do Estado Democrático de Direito. Reconheça-se, todavia, que estas questões já haviam sido cogitadas há muito tempo, ou melhor, elas articulam-se às transformações sociais e políticas que se engendraram no contexto mesmo de emergência da modernidade.

Uma outra controvérsia - esta sim diretamente afeta ao presente trabalho - é aduzida no campo evangélico tradicional: diz respeito à produção de um discurso religioso combativo que dirige suas críticas aos grupos religiosos nos quais as ideias “pós-modernas” teriam prosperado. Quanto a isto, insista-se: os tradicionais opõem-se

tanto à percepção niilista que se depreende da filosofia pós-moderna como às igrejas e grupos que promovem, segundo os próprios reformados, uma interpretação relativista da Bíblia, uma ressignificação “pós-moderna” dos paradigmas que informam a axiologia bíblica tradicional.

O destaque reiterado deste vínculo no presente texto não é despropositado. Estas questões não concernem unicamente a querelas filosóficas ou exegéticas, destas que contrapõem apenas formalmente concepções conflitantes, vertentes doutrinárias concorrentes. Antes envolvem dois tipos de *disputas* para as quais este trabalho quer chamar a atenção: aquelas em torno da demarcação do território de uma identidade em relação a outros; e as lutas pela ocupação de espaços de poder. Ambas dizem respeito à *política*.

Neste panorama, inclusive no âmbito do mercado religioso, pergunta-se: Que tipo de *relativismo*, de ressignificações, teriam se difundido nas igrejas que interessam a esta investigação? Existem afinidades entre tal relativismo e a crítica pós-moderna às ontologias? Quais as clivagens identitárias que se depreendem deste cenário de transformações e ressignificações? A despeito das distinções, existem convergências nos discursos produzidos nestes espaços? Que relações há entre o *discurso reformado* e os *paradigmas modernos*?

Escusado seria mencionar o fato de que Max Weber (1982; 2004) explanara de modo irreparável as relações de “afinidade eletiva” entre o protestantismo e um *ethos*, um tipo de “economia” racional, ambos *geneticamente* ligados à modernidade. Sendo assim, quanto àquela derradeira questão apresentada no parágrafo anterior, este texto poderia simplesmente reiterar a tese segundo a qual a emergência do protestantismo está vinculada diretamente à emergência da *modernidade*.<sup>14</sup> Mas não o fará.

O presente trabalho não ambiciona demonstrar (pela segunda vez!) estas relações de “atração mútua e de reforço”. Melhor ainda, as afinidades ventiladas no

---

<sup>14</sup> “Weber não define o que ele quer dizer exatamente com esse termo [afinidade eletiva], mas podemos deduzir por seus escritos que se refira a um relacionamento de atração mútua e de reforço, que, em certos casos, leva a uma espécie de simbiose cultural” (LÖWY, 2000, p. 35) - ver também Weber, 1999. É neste sentido que o termo será aqui empregado, mas sem descuidar-se da noção de “ancoragem”, discutida por Wagner (2002). Do mesmo modo, o termo *afinidade negativa*, originalmente utilizado no mesmo sentido por Michel Löwy (2000), deve ser entendida em oposição à *afinidade eletiva*.

parágrafo anterior, *eletivas* ou *negativas*, são abordadas neste texto, mas apenas aquelas que se referem aos fundamentos de legitimação dos discursos empreendidos por ambos os grupos religiosos estudados nesta pesquisa: tradicionais e pentecostais. Nesta perspectiva, na medida em que contribuam para o delineamento das distinções identitárias, das práticas empreendidas pelos agentes investigados, a análise destas afinidades será cogitada.

## 2.4 Identidades e ressignificações: o passado revisitado.

No que se refere ao mencionado contexto de ressignificações, transformações e embates no campo evangélico, esta pesquisa destaca a emergência de um tipo de *prática religiosa* que imprime à axiologia bíblica tradicional uma original reconfiguração. Embora estejam mais difundidas no pentecostalismo, estas práticas - alguns de seus aspectos, pelo menos - espalharam-se em diversas denominações nos últimos anos (cf. SANTOS, 2005). Porém, suas marcas mais fortes são observadas no pentecostalismo de segunda onda, no qual se sobressai a IEQ, e de terceira onda ou neopentecostalismo, segmento em que a Igreja Universal do Reino de Deus figura como a principal representante.

Pierre Sanchis (1997) denomina esta peculiar forma de vivenciar a religião, a *prática religiosa* assinalada logo acima, de *pós-moderna*, e não o faz por acaso. Suas características são a diversificação, inclusive dentro de uma mesma instituição, e a combinação de diferentes orientações religiosas nas quais preside, segundo o autor, um especial tipo de liberdade criativa: “idiossincrática-idiossincrética”.

Para Sanchis, são preconizadas, entre estes grupos religiosos, *interdições morais* e prescrições relacionadas a ideias como *autoridade espiritual* (do líder) e *fidelidade* dos fiéis (ênfase para as doações financeiras à igreja), em detrimento de uma hermenêutica bíblica protestante tradicional, marcada pelo ascetismo religioso (cf. WEBER, 2004): aquela que transfere as expectativas mais caras aos fiéis para o *porvir* (cf. MENDONÇA, 1999; 2006).

Em alusão àquelas *interdições morais*, a despeito do que afirmam Sanchis e Mendonça, em vez de empregar-se o termo *moral*, talvez fosse mais adequado falar-se, neste caso, em *moralismo*: um comportamento que denota, frequentemente, falsas adesões. Que se baseia em preceitos tradicionais irrefletidos, apartados do *sentimento moral*. “Neste sentido, o moralismo é um formalismo ou conformismo moral que tem pouca substância humana” (ABBAGNANO, 2007, p. 795).

Tendo em vista o notável crescimento das igrejas que valorizam este discurso *pós-moderno*, muito afinado com a chamada *Teologia da Prosperidade*, acrescente-se, é razoável considerá-las como aquelas instituições que se capitalizam no cenário de “incertezas” sugerido neste texto. Oportunamente serão discutidas em detalhes as exigências éticas trazidas por estas perspectivas religiosas de “estilo pós-moderno imediatistas”, para usar a imagem criada por Mendonça (2006, p. 91). Prenunciem-se, por ora, algumas de suas características, notadamente, a Teologia da Prosperidade (doravante TP):

A Teologia da Prosperidade subverte radicalmente o velho ascetismo pentecostal. Promete prosperidade material, poder terreno, redenção da pobreza nesta vida. Ademais, segundo ela, a pobreza significa falta de fé, algo que desqualifica qualquer postulante à salvação (MARIANO, 1999, p. 159).

A ideia de prosperidade depreendida destas asserções não deve ser confundida com aquela disposição dos protestantes pioneiros para o trabalho, pois é “impossível acreditar que a ambição por bens terrenos, pensada como fim em si, possa ter tido para algum deles [os reformadores e os seus contemporâneos, os pioneiros a que se fez menção] um valor ético”, arremata Weber (2004, p. 81) em sua *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. “A salvação da alma, e somente ela”, continua o autor,

foi o eixo de sua vida e ação. Seus objetivos éticos e os efeitos práticos de sua doutrina estavam ancorados aqui e eram, tão só, *consequências* de motivos puramente religiosos. Por isso temos que admitir que os efeitos culturais da Reforma foram em boa parte (...) consequências imprevistas e mesmo *indesejadas* do trabalho dos reformadores, o mais das vezes bem longe, ou mesmo ao contrário, de tudo o que eles próprios tinham em mente (WEBER, 2004, p. 81 – grifos do autor).

Se a ambição dos protestantes retratados por Weber dirigia-se à salvação da alma, pode-se dizer que a “ambição por bens terrenos” foi elevada a “um valor ético” no discurso da TP. Vale ressaltar que, neste sentido, a TP não subverte *apenas* “o velho ascetismo pentecostal”, como afirmara Ricardo Mariano (1999, p. 159), antes subverte o ascetismo protestante, evangélico, de um modo geral. Alguns dos efeitos culturais deste processo não parecem ser, como se viu entre os protestantes pioneiros, algo “indesejado” ou completamente contingente. Eles são, em parte, “trabalho dos pregadores”, que se esforçam pela manutenção de um mercado de bens religiosos orientado por uma lógica híbrida, cujas moedas, os capitais exigidos para as transações, são tanto *venais* quanto *espirituais*.

Quais são as consequências deste “trabalho”, para usar o vocabulário de Pierre Bourdieu, as implicações desta “deformação” do campo religioso?<sup>15</sup> Bourdieu (2004a, p. 23) afirma que os agentes engajados é que criam os campos, que só existem “pelos agentes e pelas relações objetivas entre os agentes que aí se encontram”. Mas alguns destes indivíduos, aqueles reconhecidamente importantes no campo, seriam capazes de *deformar* o espaço a sua volta: imprimir significativas transformações. No que se refere ao espaço social investigado, a concepção teórica defendida pelo autor francês foi colocada à prova. Capazes ou não de deformar o campo, as lideranças, o modo como se constituem e operam, são também objeto de análise nesta pesquisa.

Este fenômeno, das “deformações”, é plenamente compatível com a *flexibilidade* e o relativismo que caracterizam a “liberdade criativa” dos fiéis na “pós-modernidade” - entendida nos sentidos que Sanchis e Mendonça deram ao termo. Já no lado reformado, entre os presbiterianos, sobretudo, embora os líderes esforcem-se em ancorar o seu discurso à tradição reformada e, nesse sentido, aleguem protegê-la dos “ventos de doutrinas” (heresias, doutrinas não bíblicas), as ressignificações por eles promovidas não são menos capazes de produzir deformações.

Essa potencial faculdade de deformar o campo esbarra, é bom que se diga mais uma vez, em outra possibilidade sempre presente: os indivíduos traduzem e retraduzem constantemente as concepções e práticas difundidas nos grupos aos quais

---

<sup>15</sup> Estas questões, a exemplo de outras tantas levantadas neste trabalho, foram elaboradas com o *auxílio* das lentes teóricas de Pierre Bourdieu, mas as respostas não permaneceram, na maioria das vezes, dentro do raio de alcance destas lentes, como se verá ao longo do texto.

pertencem. Nesta perspectiva, a análise das formas de vivenciar a religião que resultam destes processos deve levar em conta as relações, as tensões que se estabelecem entre estas duas *categorias* de agentes: os pretensos monopolizadores dos bens religiosos (os líderes) e os leigos (os fiéis). Tal *análise* revelou tanto convergências como distâncias entre estes agentes. Do mesmo modo, as análises mais gerais aqui produzidas - das formas de vivenciar a religião no campo elencado para esta pesquisa - também apontaram alinhamentos e distanciamentos, que serão discutidas nas páginas que seguem.

Algumas das distinções que interessam ao presente trabalho também foram reconhecidas pelos próprios protestantes reformados, estes que combatem duramente as concepções teológicas “relativistas” e as práticas valorizadas pelos pentecostais de segunda e terceira ondas, como já foi assentado. É verdade que os pentecostais, no geral, particularmente os de segunda onda, não parecem preocupados em revidar. Talvez não se sintam ameaçados. Afinal, o seu rebanho continua crescendo e crescendo.

À primeira vista, as críticas dos reformados e as descrições de Pierre Sanchis (e também de Antônio Gouvêa Mendonça) convergiriam. Este alinhamento, no entanto, é apenas parcial. Além disso, os interesses que as orientam são, definitivamente, muito diferentes. Deste modo, a exemplo do que fizera Sanchis, este texto pretende delinear certas distinções no campo religioso evangélico atual. Não deseja empreender uma crítica moral, um juízo de valor a esta ou àquela prática religiosa a partir de critérios *teológicos*, à maneira dos protestantes tradicionais. Mas isto não impede que sejam apontadas contradições internas nos discursos dos religiosos estudados, pentecostais ou tradicionais.

Em suma, as delimitações elaboradas neste trabalho não se fundamentam numa análise hermenêutica (no sentido teológico) das mensagens proferidas dos púlpitos. Ao invés disso, partem do exame dos posicionamentos construídos pelos agentes aqui elencados, no curso dos processos de interações e em face dos mecanismos institucionais com os quais se relacionam. Todavia, em se tratando de uma investigação que tem por objeto *as distinções identitárias num determinado espaço religioso*, é forçoso reconhecer que, neste caso, uma investigação sobre as concepções teológicas defendidas ou mobilizadas pelos fiéis – inclusive do púlpito - é imprescindível.

Quanto a estas mobilizações, não se minimizará sua influência sobre os processos de identificação. A ideia de identidade protestante reivindicada pelos presbiterianos, por exemplo, busca suas raízes numa tradição teológico-cultural bem marcada: o movimento da *Reforma*. Esta ideia não se baseia em critérios biológicos, é fato - pelo menos não atualmente. Mas não deixa de ser *essencialista*, uma vez que está ancorada a uma “verdade histórica” que, no entanto, aos olhos dos fiéis, transcende a história. A propósito, sobre estas tensões entre as concepções de identidade essencialistas e as não essencialistas, Kathryn Woodward considera que:

O essencialismo pode fundamentar suas afirmações tanto na história quanto na biologia; por exemplo, certos movimentos políticos podem buscar alguma certeza na afirmação da identidade apelando seja à *verdade* fixa de um passado partilhado seja a *verdades* biológicas (WOODWARD, 2013, p. 15 – grifos da autora).

Esta tentativa de vinculação a uma *verdade fixa* transcendental, o apelo à tradição reformada, reforça a identidade protestante ao mesmo tempo em que marca uma *diferença*. No interior dos muros desta identidade, que se arvora essencialista, não há muito espaço para ressignificações, para identidades “fluidas” ou “mutantes”: o “outro”. Ver as identidades como “fluidas ou mutantes é compatível com a sustentação de um projeto político”, indaga-se Woodward (2013, p. 15). Em resposta à autora, levando-se em consideração especialmente o discurso dos líderes, o presente texto afirma: tal fluidez é incompatível com as pretensões *políticas* dos reformados.

Não se quer dizer com isso que as estratégias ou práticas destes religiosos (ou de quaisquer outros) orientam-se apenas em função da *política*, isto é, do jogo político-partidário e o que ele representa. Incontestavelmente, o conceito de política está ligado também ao conjunto de coisas afetas ao Estado; às práticas relacionadas ao Estado. Mas, o que se quer sublinhar aqui, fazendo coro com Joanildo Burity (1997), é outra dimensão da política, ou melhor, do *político*:<sup>16</sup> o da demarcação do território de uma identidade em relação a outros, que diz respeito à economia das distâncias, à distribuição interna do poder num dado espaço social.

---

<sup>16</sup> Burity (1997, p. 24) apresenta uma frutífera discussão que contrapõe, num certo sentido, a *política ao político* a fim de examinar ambos os termos. As apropriações que este trabalho faz de tal debate serão abordadas no *quinto capítulo*.



A esta altura, deve estar claro que o presente trabalho não endossa nenhuma concepção essencialista de identidade, ainda que os agentes investigados, e outros tantos, insistam em fazê-lo. Neste texto, será reconhecido o caráter histórico dos processos de identificação: eles são construções intimamente relacionadas à cultura. Esta concepção toma a identidade cultural

como uma questão tanto de *tornar-se* quanto de *ser*. Isso não significa negar que a identidade tenha um passado, mas reconhecer que, ao reivindicá-la, nós a reconstruímos e que, além disso, o passado sofre uma constante transformação (WOODWARD, 2013, p. 28).

Em outras palavras, um observador treinado e atento constatará que os protestantes históricos, sobretudo os presbiterianos, recorrem ao passado, à tradição reformada, a fim de marcarem suas posições identitárias, como já foi sugerido. Estas ancoragens, no entanto, não impedem que esse “passado” seja reinventado, seja reinterpretado – ainda que os pretensos monopolizadores dos serviços religiosos tentem negar ou minimizar este fato.

Os pentecostais, por outro lado, não reivindicam tanto esta herança reformada. Eles apelam a um passado ainda mais distante, em cujas “manifestações poderosas de Deus”, através de Seu Filho e do Espírito Santo, teriam sido testemunhadas. Também neste caso, as reinvenções e reinterpretações revisitam criativamente o passado. De qualquer forma, as ambiguidades que caracterizam estas reinvenções e reinterpretações, os processos de construção das identificações e práticas dos agentes, exigem um trabalho de investigação que vá além de impressões superficiais e generalizações. O que é possível com uma pesquisa cuidadosa que leve em consideração as particularidades dos grupos estudados, bem como as possíveis convergências.

## 2.5 Representações, discursos, práticas, posicionamentos.

Para alcançar seus objetivos, este trabalho analisou certos *posicionamentos políticos* empreendidos pelos agentes aqui elencados em função das justificativas ético-religiosas por eles mobilizadas. Todavia, esclareça-se: tais *justificativas* nada mais são do que *posicionamentos religiosos* dialeticamente construídos em determinadas processos de identificação. Estes processos dizem respeito àquilo que se poderia chamar de *identidades religiosas*. De todo modo, algo deve ficar ainda mais claro: embora sejam admitidos tais *contextos* de identificações, esta discussão parte do pressuposto de que demandas externas ao campo (religioso) operam nestes processos de construção das identidades e práticas religiosas. Quais seriam as fontes destas demandas externas? De que *lugares* brotariam?

Neste ponto, atente-se para uma outra questão teórica. Um “campo”, no sentido aqui empregado (que se depreende de Bourdieu, embora não se vincule totalmente à concepção do autor), é capaz de “refratar” as demandas externas. Mas apenas parcialmente, uma vez que nenhum deles é hermeticamente fechado. Várias são as possíveis procedências destas demandas que acorrem, por exemplo, ao campo religioso, concorde-se com Bourdieu. Todavia, demandas “externas” podem se converter, ao longo do tempo, no curso das interações, em “internas”, constituindo-se, desse modo, como *elementos centrais* do campo, aspectos importantes, ou mesmo fundamentais, da *cultura específica do campo* – *habitus*, no vocabulário do autor. Nesta perspectiva, a despeito da relativa estabilidade conferida aos campos por Bourdieu, a presente pesquisa leva em consideração que eles, os campos, estão em constante reconstrução. Nesta perspectiva, esta abordagem quer evidenciar, quer destacar o peso das demandas “externas” neste processo, inclusive na construção e reconstrução do *habitus*.

Um dos aspectos marcantes da *cultura específica do campo* religioso são os modos de se vestir. Ou melhor, em vários grupos religiosos são observados padrões de comportamento, mais ou menos rígidos, aos quais os fiéis, em alguma medida, aderem. Mariano (1999, p. 187) denominaria estes padrões de “usos e costumes”, reproduzindo a expressão utilizada pelos próprios crentes. Alguns destes usos e costumes relacionam-

se, enfim, a interdições ou restrições quanto ao vestuário. As interdições, por certo, implicam nomeáveis exigências éticas e morais construídas nos processos de interações e de identificações no ambiente religioso - “ambiente” que não é imune à interferência externa, insista-se.

Um traje masculino servirá de exemplo: o *passeio completo*. Certamente, não se trata de uma invenção de religiosos, mas em muitos grupos evangélicos esta indumentária é considerada como “a correta”, “a mais solene”. A celebração da Eucaristia, para ilustrar, conhecida entre os evangélicos por Santa Ceia, exige que os presbíteros (os oficiais da igreja, que compõem o conselho da igreja; aqueles que, entre outras inúmeras atribuições, servem o vinho e o pão à comunidade durante a mencionada celebração) estejam solenemente trajados, entenda-se, de paletó e gravata: passeio completo.

A incorporação deste *padrão estético mundano* à vida religiosa não é um problema para os evangélicos, isto é, o seu uso não é tomado como uma demanda externa ao campo religioso. Ele é interpretado, traduzido como “naturalmente adequado”, “correto”, “solene”, “evangélico”. O traje passa, assim, a se constituir como um traço característico de muitos grupos evangélicos, uma marca identitária, embora seja oriundo de outros campos sociais.

Outros exemplos são igualmente dignos de nota: os skates e pranchas de surfe, objetos inseparáveis de boa parte dos fiéis da Igreja Bola de Neve. Definitivamente, estes artefatos não foram inventados no campo religioso. Não obstante, constituem-se como marcas identitárias dos fiéis desta igreja evangélica. Mais um exemplo: a guitarra elétrica, não faz muito tempo, um “instrumento de satanás” (para a maioria das igrejas evangélicas). Tornou-se, pouco a pouco, um “instrumento de louvor”.

Retorne-se ao exemplo dos “usos e costumes”. Um cientista social que pretendesse estudar as transformações identitárias em curso numa determinada comunidade eclesial, poderia elencar como *aspectos distintivos* as reelaborações aludidas acima: as regularidades atinentes aos *modos de se vestir*, diante das demandas de outros espaços sociais, da influência de certos padrões estéticos mundanos. Se os aspectos distintivos escolhidos forem realmente estes, a análise das retraduições promovidas pelos agentes enfocados não poderá ser desvinculada de uma outra: dos

posicionamentos destes religiosos frente aos padrões estéticos mundanos discutidos, das demandas de outros campos e dos *lugares de onde os agentes falam*.

Entendidos também como práticas, os posicionamentos são, portanto, potencialmente capazes de revelar o *lugar de onde se fala* - os lugares, uma vez que as identidades são menos fixas e por isso mais complexas do que as taxonomias costumam sugerir. Assim, levando-se em consideração que os fiéis são também, e ao mesmo tempo, agentes engajados a outros campos ou, pelo menos, circulam em outros espaços, estes aspectos distintivos escolhidos pelo analista (*os modos de se vestir*) constituem-se como bons pontos de partida para eventuais estudos identitários.

Dentre os inumeráveis aspectos distintivos aos quais se poderia lançar mão, as *delimitações identitárias* que esta investigação pretendeu perscrutar são de natureza *religiosa e política*. Outras direções, outros critérios para o estabelecimento de clivagens seriam igualmente plausíveis, insista-se. Entretanto, uma vez que se pretendeu discutir as ancoragens (e retraduições) entre *religião e política* atinentes ao processo de construção das identidades e práticas no campo evangélico, os aspectos característicos que interessam a este trabalho não poderiam ser diferentes. Os *lugares* que interessam a esta discussão são o da política e o da religião. O primeiro diz respeito *aos modos de agir no mundo*: às formas de participação dos fiéis nos espaços públicos, de construção discursiva destes espaços; às demandas apresentadas ao debate público (quer tenham sido realmente submetidas aos espaços de deliberação coletiva ou não); às adesões políticas. O segundo, às crenças e práticas religiosas que, de uma forma ou de outra, *justificam* aqueles *modos de agir no mundo*.

A rigor, esta exposição dicotômica dos *modos de agir* (política ou religiosamente; no mundo ou na igreja) é menos concreta que didática. Do ponto de vista do religioso, estas esferas não parecem tão nitidamente separadas. Retorne-se à *ilustração* apresentada no início deste texto, aquela protagonizada por um *fiel engajado*. Em seu cotidiano, no curso de suas ações, tal separação não lhe parece razoável; não faz muito sentido. Ao se filiar a um projeto político, por exemplo, participar de uma manifestação, o fiel acredita estar fazendo *o que é certo*, acredita seguir *a verdade*. Do mesmo modo, os processos de retradução das demandas externas ao campo religioso e de ressignificação da cultura específica do campo, do *habitus*, podem levar este fiel a

vincular “outros” projetos políticos ao pecado, ao “inimigo”. É o que se vê nas declarações de um pastor presbiteriano sergipano, publicadas em sua página no *Facebook* em outubro de 2014:

Ao votar no PT, um cristão está conivente com as obras das trevas, que estão aí às claras. Não sou homofóbico. No final cada um vai dar conta a Deus. Mas não podemos apoiar um governo que quer doutrinar nossos filhos na sodomia e punir quem pensar e dizer em contrário. Nossa questão hoje não é meramente política, mas sobretudo cultural... É profundamente lamentável partidos tão envolvidos com corrupção generalizada, aparelhamento das “nossas” empresas, financiadores de ditaduras comunistas, serem merecedores do voto de pessoas tementes a Deus.

Na ambivalência destes discursos são reveladas ancoragens muito interessantes entre o que se poderia chamar de identidade religiosa e identidade política. Aliás, em virtude de tais ancoragens e interdependência, seria razoável imprimir-se uma distinção deste gênero? Ambos os fenômenos, aquele que “sacraliza” e o que demoniza certos *posicionamentos políticos*, foram constatados e discutidos nesta pesquisa. De qualquer forma, a interpretação da ação intencional ultrapassa o seu *significado*. Nesta linha, uma afirmação deve ser feita novamente: demandas externas (discursos, práticas sociais) ao campo religioso são, muitas vezes, ignoradas pelos agentes engajados, mas nem por isso tornam-se menos importantes no processo de produção das definições identitárias e práticas dos agentes religiosos.

Isto posto, pergunta-se: os posicionamentos políticos que se traduzem em reivindicações, demandas de alguma forma submetidas ao debate público pelos fiéis, adesões políticas, etc., orientam-se pela ideia de *reconhecimento* e/ou *redistribuição* ou reclamam *hegemonia*? Alinham-se a quais vertentes políticas? Visam ao atendimento de interesses particularistas de indivíduos ou grupos? Refletem quais pressupostos ético-religiosos? Mantêm relações de afinidade, ou melhor, ancoram-se a quais tipos de concepções religiosas? O modo como cada grupo constrói estes discursos, estas práticas, reivindicações, em uma palavra, estes *posicionamentos* - que não são menos políticos do que religiosos – balizou a elaboração das clivagens identitárias perseguidas nesta pesquisa.

Em tempo, a ideia de *reconhecimento* aqui abordada refere-se, em grande parte, ratifique-se, à concepção de Honneth (2003; 2013). Rawls (2003) apresenta os traços gerais do conceito de *redistribuição*, mas a noção utilizada nesta Tese recebe também a contribuição de outros autores, a exemplo de Fraser (2007; 2009). Quanto à ideia de *interesses*, recorre-se a Costa (1994; 1995; 2002) e ao próprio Axel Honneth (2003, p. 260), para quem os interesses são “orientações básicas dirigidas a fins”.

Quanto a esta ideia de *posicionamento*, deve-se concebê-la ainda num sentido amplo, que implica a construção de *representações* e *práticas sociais* como processos indissociáveis, posto que “as representações e os comportamentos a elas relacionados são entidades altamente integradas e mutuamente dependentes, que não podem ser justapostas a explicações causais” (WAGNER, 2002, p. 117).

Neste ponto, uma objeção lógica ou metodológica poderia ser dirigida ao presente trabalho, motivada por uma aparente contradição. Se as representações e os comportamentos não podem ser justapostos a explicações causais, como se sustentaria uma Tese que pretende cotejar, a fim de se delinear distinções identitárias num campo religioso específico, as concepções ético-religiosas mobilizadas pelos fiéis como *justificativas* para suas próprias ações?

Em primeiro lugar, este texto não afirma que as práticas decorrem das concepções (ou representações), muito menos insinua que estas se estabelecem em função daquelas. Ambas são indissociáveis, por isso são tomadas em conjunto (práticas e concepções/justificativas). Por outro lado, as *representações sociais* construídas pelos agentes não devem ser confundidas com as concepções ético-religiosas (ou com quaisquer outras) a que os agentes possam, simplesmente, aqui ou alhures, *declarar* filiação e fidelidade. Isto é, a menos que as *falas* dos indivíduos sejam tomadas sempre, e para todos os efeitos, como verdades científicas, e não como  *fatos* que devem ser analisados em contexto. Não fosse assim, nenhuma incoerência seria verificada entre aquilo que os homens dizem fazer e aquilo que (realmente) fazem. O problema é um pouco mais complexo. Para boa parte dos autores que usam a teoria das *representações sociais*, a exemplo de Andrade (1999), “o processo representativo é uma construção social da realidade, em nível simbólico, em que o sujeito deixa as marcas de sua identidade naquilo que representa”. Nesta concepção, continua a autora,

Os objetos não são captados isoladamente pelos sujeitos, mas em determinados contextos e relações; portanto, o sentido da representação de um objeto advém das relações com outras representações de outros objetos que formam um campo de representação (ANDRADE, 1999, p. 73).<sup>17</sup>

Como se vê, o problema é realmente mais complexo; não se encerra com a catalogação de simples declarações. Para além destas questões mais óbvias, há de se reconhecer que a *fala* dos agentes é o *dado* mais tangível e, em muitos casos, o mais relevante ao qual o cientista social tem acesso; disso poucos pesquisadores discordariam. Ademais, o modo como os indivíduos atribuem *significado ao mundo*, *representam-no*, constroem discursivamente a realidade, é a *coisa*, o objeto - o aspecto do mundo - que interessa fundamentalmente às ciências sociais e a este trabalho em particular. As peculiaridades, as especificidades verificadas nestas *construções* (no plano das interações sociais, dos discursos) e até as contradições, muitas vezes inconscientes, despercebidas pelos atores sociais, mas nem sempre, constituem-se nas configurações que esta pesquisa almeja abordar. As *consequências* destes processos não interessam menos.

À esteira de Bernard Lacroix, Ernesto Seidl considera que os atos de fala, “cuja elucidação passa não somente pela análise do conteúdo, do léxico e da referência, mas também pela *enunciação*, pelos *usos* e pelas formas como esses se deslocam”, [inscrevem-se igualmente no] “universo prático” (SEIDL, 2003, p. 46 – grifos do autor). Nesta perspectiva, ainda seguindo Seidl, os esforços dos agentes concernentes à gestão de suas próprias imagens não devem ser negligenciados pelos pesquisadores; tampouco este trabalho descuidará deles. No campo religioso, esta preocupação com a imagem pessoal pode estar orientada em função de inúmeras pretensões dos agentes: relacionadas à carreira eclesiástica, política, ou algum outro interesse pessoal; sem olvidar-se do possível comprometimento (sincero) com os ideais ético-religiosos abraçados pelos fiéis - possibilidade que não exclui, obrigatoriamente, as pretensões precedentes. Geralmente, todos estes esforços atendem pelo nome de “testemunho”: os atos de exteriorização da fé, os signos do compromisso religioso.

---

<sup>17</sup> Sobre esta vertente teórica, radicada na psicologia social, ver também: Cardoso; Malerba (2000); Jovchelovitch, (2000); Jodelet (org., 2002); Sá (2002); Moscovici (2003); Guareschi; Jovchelovitch (Orgs., 2002).

Os posicionamentos empreendidos pelos fiéis em questão relacionam-se, de uma forma ou de outra, com estes compromissos *professados*; ancoram-se a certas exigências éticas afetas ao modo mesmo de se vivenciar a religião. É neste terreno que se poderá visualizar as delimitações, as distinções identitárias buscadas nesta pesquisa. Mais um motivo para que se tomem “as representações e os comportamentos a elas relacionados” em conjunto e, por outro lado, para que se considerem os atos de fala como inscritos no universo da prática.

## 2.6 *Habitus*, Voluntarismo, Homologias e Contingências.

Qual seria então o *locus* do qual se partiria para esta investigação? As asseverações de Paula Monteiro, concernentes aos modos de utilização pelas ciências sociais do conceito de religião, “no plano do mundo da vida onde o íntimo e o público não estão nitidamente separados”, ajudam a esclarecer a questão:

Certamente o mais produtivo seria partir, como sugere Bourdieu, não da visão de mundo (aquilo no que as pessoas creem e pensam), mas das *práticas aprendidas, contínuas e tidas como auto-evidentes (habitus)* (MONTEIRO, 2006, p. 262 – grifos nossos).

O campo é o *universo intermediário*, um tipo especial de estrutura, de espaço social (por falta de termos mais precisos), no interior do qual é aprendida aquela *cultura específica* que permite aos agentes *jogarem o jogo*. Os “agentes engajados do campo”, aqueles que, neste caso particular, *aprenderam* estas práticas, aderiram a crenças e às *regras* das instituições confessionais, “não são partículas passivamente conduzidas pelas forças do campo”, mas possuem, afirma Pierre Bourdieu, “disposições adquiridas (...) [que o autor chama de] *habitus*, isto é, maneiras de ser permanentes, duráveis que podem, em particular, levá-los a resistir, a opor-se às forças do campo” (...) (BOURDIEU, 2004a, p. 28).

Da afirmação segundo a qual os agentes “não são partículas passivamente conduzidas pelas forças do campo”, eles opõem-se, em alguns casos, “às forças do



campo”, pode-se deduzir que as ações dos indivíduos não se desproveram, afinal, de algum voluntarismo. Ainda assim, no modelo bourdieusiano, as práticas dos agentes permanecem fortemente orientadas pelo *habitus*, para dizer o mínimo. Na concepção do autor, o caráter “duradouro” das práticas talvez tenha sido superestimado. Uma evidência disso, um fenômeno que enseja críticas ao caráter duradouro do *habitus*, é o trânsito de fiéis em inúmeras igrejas e a reconstrução criativa das crenças disponíveis em cada uma delas. Por outro lado, é bem verdade que os bons trabalhos de investigação social que se propuseram a identificar determinadas *continuidades*, quase sempre foram capazes de observá-las, de demonstrá-las, com menos ou mais sucesso, maior ou menor potencial explanatório, mas foram - desde que elas, as continuidades, existam ou tenham existido.

Regularidades quase sempre emergem. Elas se devem, em boa medida, aos processos de socialização que deixaram suas marcas nos indivíduos. Mas, a despeito da concepção de Bourdieu, afirme-se: tanto as ações dos indivíduos quanto os seus resultados são contingentes. E aqui a contradição é apenas aparente, pois as contingências incluem uma possibilidade especial: o estabelecimento de *continuidades*. Não há nada, enfatize-se, que garanta inequivocamente sua manutenção; mesmo as “disposições mais duradouras” transformam-se em face das motivações subjetivas dos agentes e dos resultados impremeditados de suas ações. Ainda assim, algumas destas disposições quase sempre foram verificadas – pelo menos em retrospectiva – mesmo em tempos de “descontinuidades” (no sentido de HALL, 2011), como parece ser o atual.

Os campos (como o da literatura, da filosofia, da ciência, da religião) não são totalmente fechados, muito menos invioláveis, isso Bourdieu já reconhecia. Tal fenômeno implicaria que “o grau de autonomia de um campo tem por indicador principal seu poder de refração, de retradução” (BOURDIEU, 2004a, p. 22). Este poder *variável* de retradução do campo é duplamente destacado nesta Tese. Primeiro, para marcar a postura teórica escolhida, a postura teórica forjada para orientar esta discussão: que relativiza a força do *habitus* e possibilita uma apropriação seletiva da concepção bourdieusiana que se compatibilize com uma “sociologia compreensiva”. Segundo, o *duplo destaque* se dá por uma exigência procedimental: para a consecução dos objetivos dessa investigação, interessa analisar as retraduições (realizadas pelos fiéis elencados nesta pesquisa) de certas demandas externas ao campo religioso. Diante destes

objetivos, claro está que estas demandas dizem respeito a concepções e práticas que podem ser chamadas de *políticas*.

Levando-se em consideração as premissas até aqui expostas, os *posicionamentos* sobre os quais esta pesquisa se debruça não são apenas aqueles que se restringem ao campo religioso, presidido pelo *trabalho religioso*, pelas práticas religiosas orientadas por concepções menos ou mais relativistas, pelas lutas internas por posições de comando ou disputas por adeptos, no âmbito do mercado religioso. Mas tocam também outras esferas. Refletem-se no delineamento das conexões entre os fiéis, as igrejas e outras instituições; no caráter das redes de cooptação, de amizade e reciprocidade que podem se estabelecer entre os atores religiosos e políticos, setores da máquina pública ou do mercado.

Estes posicionamentos referem-se às formas de participação, de inserção dos fiéis nos espaços públicos, de construção discursiva destes espaços e, especialmente, às reivindicações apresentadas pelas igrejas e fiéis ao debate público, ao voto, às adesões políticas, enfim, às *demandas políticas*. Todos eles sofreram retraduições (religiosas) cujas especificidades esta pesquisa quis perscrutar. Contudo, os *quadros referenciais* a partir dos quais são elaboradas as *retraduições* não são construídos em função de crenças e práticas religiosas tão somente: eles estão conectados a outras esferas sociais. Os indivíduos, os agentes engajados ao campo religioso, possuem uma biografia, uma história muitas vezes vivida também em outros campos sociais.

Nesta perspectiva, talvez seja mais apropriado considerar estes quadros referenciais como *tipos puros*, no sentido weberiano do termo. Em outras palavras, é viável tomar a cultura específica do campo religioso como sendo aquela angariada neste campo particular, mas sem perder de vista que um arranjo deste tipo não corresponde, a rigor, à “realidade”, que é muito mais complexa. Demandas externas incorporam-se ao *habitus*, mas são, muitas vezes, despercebidas pelos fiéis.

Ainda que a “conversão” seja tão radical ao ponto de Antônio Flávio Pierucci (2006) compará-la a um “solvente”, deve-se atinar para o fato de que os convertidos trazem consigo as marcas, muitas vezes fortes, de seus pertencimentos

anteriores (e concomitantes): visões de mundo forjadas em processos particulares de formação social, intelectual, política. O que dá azo a esta empresa que parte do pressuposto segundo o qual as concepções e práticas políticas empreendidas pelos agentes em questão ancoram-se (reciprocamente, bem entendido) às crenças e práticas religiosas, aos modos de vivenciar a religião. Por isso, a análise dos processos de definições identitárias que interessam a esta pesquisa deve levar em conta as especificidades das homologias entre as duas esferas.

Na trilha destas ancoragens, a fim de analisar suas implicações nos processos de construção das definições identitárias e dos posicionamentos empreendidos pelos agentes aqui enfocados, o modo como estes agentes “traduzem” os recentes acontecimentos no cenário político brasileiro mereceu destaque. As polêmicas em torno dos direitos das minorias, inclusive aquelas afetas à atuação do Pr. Marco Feliciano na CDHM. Os projetos de lei que tramitam no congresso nacional (ou em outras casas legislativas) que dizem respeito a alguns destes direitos de minorias, ou ainda relacionados a outros problemas mais amplos, como reforma agrária, diminuição da maioria penal.

Questões como as recentes manifestações da população, as *jornadas de junho* (2013) e as manifestações que se iniciaram em *15 de março* (2015), o movimento “Vem pra rua”, em várias cidades do país, suas demandas e bandeiras, também foram privilegiados pontos de partida para as análises, para a construção das delimitações que interessam à pesquisa.<sup>18</sup> Além das expectativas/engajamentos dos fiéis em relação: aos candidatos/políticos de um modo geral; ao Estado, seus serviços e atribuições; o papel da sociedade civil e da igreja nestes processos.

## 2.6.1 *Uma interpretação em terceira mão*

A emergência de um *habitus* religioso particular é função apenas das concepções e práticas religiosas construídas e aprendidas *exclusivamente* - permita-se o pleonismo - no interior campo religioso em questão? Não, mesmo porque as

---

<sup>18</sup> Estas manifestações, que se repetiram em outros meses do ano, contaram sempre com o apoio da oposição, mas não podem ser consideradas privativas destes agentes políticos. O fato incontestável é que houve maciça participação popular nestes eventos contra o governo federal e, em especial, ao Partido dos Trabalhadores e à Presidente da República, Dilma Rousseff.

concepções que animam as diversas formas de vivenciar a religião não são unívocas. Tome-se o caso da Bíblia, no âmbito dos agentes que interessam a esta discussão, a fonte das concepções aludidas. As Escrituras dão ensejo a diferentes interpretações, que podem, por exemplo, ser ancoradas a posicionamentos (políticos) crítico-militantes em relação às autoridades constituídas ou, por outro lado, mais conservadores: discursos que procuram preservar o *status quo*, que pretendem manter intactas as posições de dominação.

Há de se cogitar, nesta perspectiva, que os agentes tiveram “a sua disposição” diversas concepções políticas, muitas delas angariadas, aprendidas em outros campos, que lhes possibilitaram “ler” os textos bíblicos a partir desta ou daquela direção ideológica, por exemplo. Sendo assim, as análises pretendidas nesta pesquisa devem considerar três conjuntos de questões, relativos: aos modos pelos quais os agentes interessados construíram seus discursos *religiosos*, por um lado, e *políticos*, por outro; às articulações e distinções entre ambos, levando-se em consideração os mecanismos institucionais, internos ou externos ao campo religioso. O terceiro conjunto de questões diz respeito às consequências destes *jogos*.

Nesta concepção, a fala dos agentes é o ponto de partida para os estudos, não a meta da pesquisa. Em outras palavras, o trabalho de análise sociológica é considerado aqui como uma *interpretação em terceira mão*: a interpretação da interpretação que os atores leigos realizam do mundo. Mas aquela interpretação (em *terceira mão*) não deixará de refletir sobre as consequências das interações entre os agentes, de suas práticas. Admite-se, portanto, que as relações entre os indivíduos sejam construídas no curso das interações, dos *jogos*, de cujas regras, embora conhecidas pelos agentes, não garantem quaisquer certezas nos resultados - que são contingentes. Disso decorre uma assertiva tão singela quanto inescapável: aquilo que os indivíduos *dizem querer fazer* não corresponde necessariamente ao que *irão fazer*, pois as condições futuras que permitiriam a concretização destas agências específicas, previamente planejadas, não podem ser definidas previamente.

Nesta perspectiva, na medida em que são tomadas como subjetivamente motivadas e orientadas em relação a terceiros, as ações dos indivíduos já não podem mais ser antecipadamente determinadas, muito menos os resultados destas agências. A

razão disso é relativamente simples, e está relacionada a um fato: as reorientações das ações são mais ou menos frequentes. Neste caso, considere-se um grupo social qualquer como referência para uma nova ilustração: o indivíduo que tenha orientado sua ação em relação à ação de um outro (indivíduo), talvez reoriente aquela ação diante da reorientação das ações daquele *outro*.

Certamente, as reorientações produzem efeitos impremeditados entre os demais *jogadores*, motivo pelo qual tanto as agências quanto seus resultados mostram-se contingentes. As condições estruturais (*as condições objetivas do campo*, no jargão bourdieusiano) que ambientam estes jogos tampouco são fixas. Aliás, depreende-se do próprio Bourdieu (2004a, p. 23) que as regras mesmas dos campos estão em questão: o campo é sempre “um campo de lutas para conservar ou transformar este campo de forças”.

Não se deve descartar *a cultura específica* produzida num campo dado, por outro lado, seria incauto ignorar a existência concomitante de diferentes *culturas específicas* neste mesmo campo. A *cultura específica* atua, até certo ponto, como quadro de referência para as ações dos indivíduos, sobretudo dos agentes engajados ao campo religioso. Em torno desta *cultura*, deste quadro, insista-se, são erigidas *regularidades* nos processos de interações. Sendo assim, não merecem desprezo as perspectivas de análise que pretendam estudá-las. Afinal, não há ciência sem regularidades que se prestem à pesquisa. Do mesmo modo, não há que se falar em *identidades* caso não possam ser engendradas *continuidades*.

A ideia de *continuidade*, ou melhor, a noção de regularidade empregada neste texto, é tomada sobretudo da sociologia compreensiva de Weber. No entanto, merecem destaque as afinidades com o conceito de *habitus*, cunhado por Bourdieu (2000; 2004a; 2004b; 2008; 2013), como já se percebeu. Considera-se, entretanto, que as “disposições permanentes” relacionadas ao *habitus* sejam *continuamente ressignificadas*. Não são apenas as demandas externas ao campo que sofrem um processo de retradução orientado pelo *habitus*, ele próprio é retraduzido constantemente pelos agentes a partir, por exemplo, de outros quadros referenciais (alguns dos quais *aprendidos*, talvez, em campos distintos).

Nesta esteira, o texto destaca como variável importante na produção das regularidades a atividade de “monitoração reflexiva” das ações (GIDDENS, 1978;

1991; 2002; 2003). Ainda assim, concorde-se com Anthony Giddens (2003, p. 17), esta monitoração não retira a “capacidade do indivíduo de *criar uma diferença* em relação ao estado de coisas ou curso de eventos preexistente”. Numa conciliação deste nível, a força das regularidades é atenuada: elas devem ser vistas menos como *predeterminações* do que *possibilidades*; quadros de referência. E este tipo de abordagem implica, em virtude das contingências, que as análises sejam construídas com o *jogo jogado* - este que, aliás, não tem vida própria (ELIAS, 2011). O jogo depende dos jogadores, embora, paradoxalmente, nenhum deles possa dominá-lo completamente ou prever seus resultados. Tampouco os analistas podem fazê-lo.

Para esclarecer este ponto de vista, vale dizer que são tarefas da sociologia analisar: o modo pelo qual os indivíduos atribuem sentido aos objetos; como são construídas suas concepções e práticas; as consequências destas empresas, etc. Por outro lado, vaticinar como serão as práticas destes agentes amanhã não parece ser uma meta plausível, senão à cartomancia ou algo que o valha. Na hipótese de manutenção de determinadas condições sociais, mecanismos institucionais, entre outras variáveis, a discussão a respeito de possíveis *tendências* se justificaria. Mas, ainda assim, as tendências não possuem o condão de sobrepujar, *per se*, as contingências.

Em uma palavra, o campo e a estrutura das relações objetivas em seu interior não estão *dados*, ao contrário. A despeito da potencial força do *habitus* e dos mecanismos estruturais do campo, eles estão em jogo e constituem-se em objetos de investigação. Fazendo coro com o próprio Bourdieu, as regras mesmas dos campos estão em questão, o campo é sempre “um campo de lutas para conservar ou transformar este campo de forças”.

## 2.7 Distinções e convergências preliminares

O cerceamento das vozes dissonantes no interior das igrejas protestantes históricas, sobretudo nos espaços de poder, em cujos monopolizadores recorrem (criativamente) à *tradição reformada*, é uma marca deste segmento religioso. A autoridade dos líderes pentecostais, no entanto, busca outras instâncias de legitimação:

funda-se no “poder carismático” do pastor. Este carisma é proporcional à capacidade do líder em “manter a casa cheia e bonita”. Para tal, pregações performáticas e “cultos emocionantes” são, ao que parece, fundamentais. Outras competências são exigidas destes líderes pentecostais: a de mobilizar certos recursos demandados pelos fiéis (“bênçãos” em diferentes áreas da vida, como a financeira, amorosa e familiar, saúde), de capitanear as redes de amizade e reciprocidade (orientadas por interesses particularistas?) construídas entre os fiéis e os determinados *grupos políticos*. Estes grupos políticos e suas bandeiras, com efeito, não são necessariamente distintos daqueles com os quais os protestantes históricos se alinham.

Quanto às demandas “materiais” aludidas acima, concorde-se com Mendonça (2006, p. 91), as necessidades e vicissitudes da vida encontram respostas nas “religiões de estilo pós-moderno imediatistas”. Os tradicionais, por seu turno, não estão completamente imunes a este apelo. Isto é, uma doutrina que valoriza a prosperidade (material, especialmente) se difundiu, em alguma medida, até entre os reformados. Um indício disso são os “motivos de orações” mais frequentemente vistos nas igrejas reformadas. Estes não são diferentes daqueles encontrados entre os pentecostais. Antes, versam, normalmente, sobre os mesmos temas: problemas de saúde, relacionamento familiar e, destaquem-se, os problemas financeiros. O que “legitima” estas demandas materiais é, em boa medida, a Teologia da Prosperidade. Os fiéis recorrem a um tipo de hermenêutica bíblica peculiar, que mobiliza a ideia de “fidelidade de Deus” a partir desta Teologia, a fim de alcançarem as “bênçãos” que teriam sido “prometidas”. E aqui reside uma das tensões a que se fez referência anteriormente: entre os líderes tradicionais e os membros (o sacerdote e os leigos). Os líderes desautorizam, condenam a Teologia da Prosperidade, os membros, muitos deles, reinterpretem-na.

A despeito de brotarem em fontes distintas, as concepções políticas que se processam em ambos os grupos parecem desaguar no mesmo mar. Com isso não se quer admitir que a comunhão de interesses e propósitos entre vivência religiosa e cultura política tenha se estabelecido por mera confluência ou conversão, ou seja, de modo algum será negligenciada a advertência de Joanildo Burity anteriormente discutida. Fazendo eco à tese do próprio autor, são percebidas articulações que se dão por

referência a adversários ou controvérsias capazes de produzir, ainda que parcialmente, polarizações no espaço social, para utilizar as palavras do mesmo autor.

Estas “articulações” serão enfrentadas oportunamente, mas adiantem-se alguns de seus contornos: oposição aos partidos de esquerda, aos “comunistas”, sem que isso implique em posicionamentos liberais, democráticos, de caráter mais universalista e republicano. Desconfiança em relação às manifestações populares que pugnam pela ampliação da participação democrática nos negócios públicos; um alinhamento em manifestações e reivindicações de cunho moralista contra grupos e indivíduos que militam em movimentos que lutam por direitos de minorias; convergências político-eleitorais em torno de bandeiras não menos moralistas, ou que versem sobre os chamados “valores da família” (que incluem, paradoxalmente, desde a “diminuição do Estado” à diminuição da maioria penal e, em muitos casos, a implantação da pena de morte).

Em suma, a despeito das inúmeras especificidades, das marcas identitárias que separam tradicionais de pentecostais, esta pesquisa vislumbra aproximações, convergências no discurso político-religioso entre ambos os grupos. Os posicionamentos que merecem destaque nesta pesquisa dizem respeito àquilo que se chamou aqui de *conservadorismo pragmático*.<sup>19</sup> Ademais, o termo, cunhado por Burity (1997), é consideravelmente alargado nesta Tese. As apropriações que este texto faz do conceito elaborado por Burity, o sentido em que é empregado, serão explicitados nas próximas seções. Por ora, o termo deve ser entendido como *uma forma de vivenciar a religião, um modo de agir no mundo, um discurso político-religioso* cujas características não estão uniformemente presentes nas igrejas ora investigadas. Algumas destas características, como a Teologia da Prosperidade e o “estilo pós-moderno imediatistas”, tão difundidos entre os pentecostais, são escassos entre os tradicionais. Ao contrário das “concepções políticas” apresentadas no parágrafo anterior, que se espraíram em todo o campo pesquisado.

---

<sup>19</sup> O texto intercambiará os termos *conservadorismo pragmático*, *pragmatismo conservador* e *pragmático-conservador*, todas as expressões fazem alusão ao mesmo conceito.



### 3. TRABALHO RELIGIOSO: CRENÇAS E PRÁTICAS, REGULARIDADES E CONTINGÊNCIAS.

*Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem*  
(DURKHEIM, 1996, p. 32).

*A religião pertence a uma família de curiosos e às vezes embaraçantes conceitos que a gente compreende perfeitamente até querer defini-los*  
(BAUMAN, 1998, p. 205).

#### 3.1 Questões Fundamentais: Sociologia, Epistemologia, Hermenêutica e Linguagem.

Jean-François Lyotard (2011) entende que derivam dos *jogos de linguagem* quase todas as relações sociais observáveis. Richard Rorty (2007), por sua vez, assevera que a linguagem é a única *verdade* a que se pode ter acesso. Segundo este autor, a linguagem não deveria ser interpretada como algo adequado ou não (ao *mundo* ou ao *eu*), uma vez que, ao construírem linguagens, os seres humanos criam as únicas verdades disponíveis. Ambos os filósofos pressupõem que os jogos de linguagem estejam, inexoravelmente, à mercê das contingências. Assim, em suas proposições, as contingências corroem as certezas e previsibilidades da ciência, do conhecimento. Tal corrosão ensejará, afirme-se aqui, certas implicações políticas: reverberaria nas configurações do poder, abalaria os critérios de legitimação não apenas do conhecimento, mas também da autoridade.

O presente texto faz coro com este espírito crítico, que se questiona sobre os critérios de legitimação do conhecimento, do poder e da autoridade. Mas não se alinha às concepções defendidas pelos dois autores citados acima (e por outros tantos que endossam, com graus variados de intensidade, o tipo de crítica ou pensamento por muitos denominado “pós-moderno”) sem antes apresentar diversas objeções. No que se refere a esta Tese, compreender um fenômeno, um aspecto da realidade social - relativamente circunscrito a um *campo* - implica estudar as formas de produção e reprodução deste fenômeno, desta realidade. Em última instância, trata-se de uma análise sobre as relações entre *agência* e *estrutura*. Um exercício interpretativo deste tipo exige que sejam perscrutados os discursos, as práticas, isto é, os *posicionamentos* empreendidos pelos atores engajados, em face 1) da *cultura específica* produzida no campo, seus vocabulários; 2) dos mecanismos estruturais que ali se engendram; 3) das demandas externas ao campo.

Esta *realidade* é multifacetada, assim como são variados os prismas a partir dos quais os investigadores poderiam observá-la. Cada um destes olhares está relacionado a objetos originais; diz respeito a abordagens particulares, à consecução de objetivos de pesquisa distintos. Não obstante, os diversos elementos desta *realidade* estão visceralmente integrados. Se o pesquisador toma apenas alguns poucos aspectos do fenômeno em questão, da *realidade*, para estudo, é porque acredita - talvez deliberadamente seguindo Weber - que esta seja a melhor forma de realizar o seu trabalho.

Na concepção aqui adotada, a linguagem não se identifica com a realidade social mesma, embora esta última não possa ser expressa ou construída - quer pelos atores leigos, quer pelos cientistas - senão pela linguagem. A realidade não se confunde com aquilo que os atores “pensam”.<sup>20</sup> O que os indivíduos pensam, aliás, é praticamente inacessível ao investigador social. O que está *disponível* são suas práticas: aquilo que os atores “falam”; as construções discursivas. Assim, a interpretação de um dado aspecto da realidade social é conduzida pela análise: destas falas (que se inscrevem no universo do prático, como já se afirmou antes), das agências, em uma palavra, dos

---

<sup>20</sup> Por outro lado, “boa parte da tradição psicológica não behaviorista afirma o inverso, ou seja, é mais fácil perscrutar o que as pessoas pensam do que observar e registrar o que elas fazem”, assevera o psicólogo social Marcus Eugênio de Oliveira Lima (em depoimento pessoal). No entanto, a presente discussão, como pôde se constatar, não é caudatária da mencionada tradição.

*posicionamentos*, em transação com os mecanismos institucionais, com as condições estruturais do campo considerado. O campo é, ratifique-se, relativamente refratário a demandas externas e é sempre um “campo de lutas”.

Concentrar os esforços de pesquisa nesta ou naquela dimensão da *realidade* é uma questão de concepção; cada escolha acarretará consequências que não podem ser ignoradas pelo analista. Ainda assim, reafirme-se, estas *coisas* estão imbrincadas à linguagem; estão *presas* a ela. Nesta senda, afirma Gadamer, a “compreensão está amarrada na linguagem”, e este texto não tergiversará desta assertiva. Mas caso não se imprimam certas definições, o argumento até aqui desenvolvido talvez se revele demasiadamente circular. Uma das portas de saída deste carrossel é vislumbrada na medida em que se considera a linguagem como um tipo de *estrutura*: que é, ao mesmo tempo, *resultado* das interações e *meio* pelas quais estas se constituem. Nesta concepção, a linguagem é desprovida de sujeito; em contraste com o *discurso*.

À esteira de Giddens (1978), a linguagem pode ser encarada como meio prático através do qual a ação se torna possível. Neste caso, a ação é tomada como conduta racionalizada ordenada reflexivamente pelos agentes: o discurso. Depreende-se de Giddens que a análise sociológica das diversas estruturas sociais fundamenta-se no confronto entre o *discurso* (ação dirigida à interação) e a *linguagem* (estrutura). O discurso, que possui sujeito, está localizado *na* linguagem, que não pode ser enquadrada em termos de uma “dialética sujeito-objeto”.

Em vários aspectos, a concepção (de linguagem) formulada por Richard Rorty distancia-se daquela aduzida por Anthony Giddens. Para o filósofo americano (que, às vezes, parece confundir linguagem, vocabulários e discurso), a linguagem é o *instrumento*, a *ferramenta* com a qual os homens constroem o mundo. O sociólogo inglês a entende como *meio* – no qual são dialeticamente construídas as interações. A despeito disso, Rorty (2007, p. 28) prossegue sua argumentação com uma sugestão para a qual este texto também atentará: é necessário distinguir “entre a afirmação de que o mundo está dado e a de que a verdade está dada”. A verdade não pode existir independente da mente humana, ao passo que “o mundo existe, mas não as descrições do mundo. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode sê-lo”.

Neste ponto (e, talvez, somente nele), vislumbram-se conexões entre a concepção de Rorty e o *realismo não-representativo* de Alan Francis Chalmers. Tomando como moles as teorias de Newton e Einstein, Chalmers afirma que a teoria daquele “não pode ser interpretada como correspondendo aos fatos, mas sua aplicabilidade ao mundo deve ser compreendida num sentido mais forte que o captado pelo instrumentalismo” (CHALMERS, 2000, p. 207). Deste modo, o epistemólogo pressupõe que o mundo físico é como é independente dos homens, mas só

podemos avaliar nossas teorias do ponto de vista da extensão em que lidam com sucesso com algum aspecto do mundo, mas não podemos ir mais além e avaliá-las do ponto de vista da extensão em que descrevem o mundo como ele realmente é, simplesmente porque não temos acesso ao mundo independentemente de nossas teorias (...) (CHALMERS, 2000, p. 208).

Para o autor, as teorias são inevitavelmente produtos sociais, embora a extensão em que são capazes de lidar com o mundo físico não seja determinada socialmente. No que se refere à segunda parte desta afirmação, no entanto, há de se levar em conta as advertências de autores como Boaventura de Sousa Santos, J. Habermas ou mesmo Rorty, atinentes às *lutas pela verdade*. Ou, ainda, o desenvolvimento recente da reflexão epistemológica, que aponta para o reconhecimento de certos aspectos *extracientíficos* (para usar a terminologia popperiana), sócio-políticos, no processo de construção da legitimidade do conhecimento: a adesão aos “paradigmas” (KUHN, 2011), a “performatividade” (LYOTARD, 2011) e o consequente desnivelamento do poder, o “silenciamento” dos *outros* (FOUCAULT, 2007; SANTOS, 1989; 2003).

Cada área do conhecimento pode ser avaliada por aquilo que é, afirma o epistemólogo Chalmers. Os filósofos, continua, não possuem os instrumentos para determinar quais são as exigências e critérios a serem satisfeitos. Neste ponto, os autores – especialmente Chalmers e Rorty – parecem convergir. Mas a concepção de Chalmers poderiam se estender à realidade social? A despeito da resposta, Chalmers (2000, p. 214) pretendeu, com relativo sucesso, “combater aquilo que pode ser chamado de *ideologia da ciência* (...), [que] envolve o uso do conceito dúbio de ciência e o

conceito igualmente dúbio de verdade, frequentemente associado a ele, geralmente na defesa de posições conservadoras”.

Críticas desta natureza são encontradas em Lyotard ou Boaventura de Sousa Santos. Também Rorty (para quem os fatos não subsistem por eles mesmos, a não ser para aqueles que veem a “verdade” e o mundo como projetos divinos) faz coro com esta discussão. Para Rorty (2007, p. 9), “o fato de o vocabulário de Newton permitir-nos prever o mundo mais facilmente que o de Aristóteles não significa que o mundo fale newtoniano”. A rigor, o mundo não fala; os homens é que falam, arremata.<sup>21</sup> Disso não se conclui que a decisão sobre as escolhas linguísticas empregadas (neste jogo) sejam arbitrárias, nem que elas sejam a “expressão de algo profundo em nós” (RORTY, 2007, p. 30). Com efeito, uma mudança como esta no vocabulário - de Aristóteles para Newton - é tanto um ato de vontade quanto o resultado da argumentação, admite.

Em suma, Rorty defende, acertadamente, que a ideia de verdade como “algo a ser descoberto” deve ser descartada, mas não afirma que não exista verdade alguma - sob o risco de incorrer em “incoerência auto-referente” – a mesma incoerência de que foram acusados Nietzsche e Derrida ao “alegarem saber o que eles mesmos dizem que não pode ser sabido” (RORTY, 2007, p. 33). Aqui caberia uma colocação. A discussão acerca do que pode e do que não pode ser sabido é antiga e tem alimentado, ao longo dos séculos, inúmeras controvérsias. Tal debate ultrapassa as pretensões deste trabalho, ainda assim, registre-se uma posição: “a vã curiosidade”, para utilizar a expressão mobilizada pelo filósofo Vladimir de Oliveira Mota (2010, p. 80), que se ampara em Voltaire, “a vã curiosidade tem origem numa indiferença a respeito do progresso moral e político da humanidade”. Neste sentido, dificilmente contribui para o desenvolvimento humano.

De volta a Rorty. O que o autor propõe é que “faamos pouco desses temas, para ver como prosseguimos” (RORTY, 2007, p. 34). Assim, o filósofo não ataca o vocabulário que quer substituir, antes pretende apresentar aquele de sua preferência. Deste modo, homenageia a disposição daqueles que desejam enfrentar a contingência da linguagem. Tal postura, entende Rorty, ensejará também o reconhecimento da contingência da consciência: aquela que aponta o progresso intelectual como uma

---

<sup>21</sup> Este projeto, esta concepção segundo a qual “o mundo fala” não é nova. Nesta esteira, Copérnico pretendia ouvir (no mundo) a música de Deus, descrita na matemática a ser apreendida na astronomia. Também os gregos nutriam ambições congêneres.

história de metáforas cada vez mais úteis, sem que, para isso, deva-se admitir que “a compreensão de como as coisas são”, seja, afinal, possível. É neste sentido que, ao construírem linguagens, os humanos criam as “únicas verdades”.

### 3.1.1 *Fatos, realidade e agência: linguagem e produção da realidade social.*

“Os homens fazem a sua própria história”, dizia Marx (1997, p. 21), “mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado”. A menos que se queira cogitar a existência de poderes alienígenas capazes de conduzir os destinos da humanidade, há de se concordar, pelo menos em parte, com posição do autor de *O 18 Brumário*. Os homens são sim os produtores da realidade social, mas não nos termos propostos pela ortodoxia marxista: eles não controlam os resultados, as consequências de suas *agências*; tampouco as condições de produção da vida material possuem esta faculdade, afirma-se aqui. Mas isso não quer dizer que tais condições sejam insignificativas no processo de estruturação das ações.

Max Weber também reconhece o peso das condições de produção da vida material na constituição das diferentes formas de sociabilidade, formas de viver a religião, inclusive. Todavia, empreende uma severa crítica ao determinismo econômico tão caro ao pensamento marxista ortodoxo, sobretudo. Isto é, a *visão de mundo* (a ética protestante) sem a qual talvez não viesse a existir *capitalismo moderno*, depreende-se de Weber, não pode ser compreendida satisfatoriamente a menos que se prescindia dessa percepção monista: “querer falar *aqui* de um *reflexo* das condições *materiais* na *superestrutura ideal* seria rematado absurdo”, conclui Weber (2004, p. 66 – grifos do autor).

Para além desta querela em torno da estrutura econômica e sua propagandeada primazia em relação à superestrutura, outras “estruturas”, outras questões parecem mais importantes a este debate, a exemplo daquela atinente ao peso, à influência de *terceiros* nas motivações subjetivas dos agentes. Isto é, embora as ações individuais (sociais) sejam presididas por *motivos subjetivos*, há de se levar em conta os *parceiros* nas interações. A razão para isso é muito simples: os *motivos* (das ações) são

orientados em relação a eles, a *terceiros*. Estes motivos são estabelecidos no curso dos jogos, das interações. Sendo assim, os resultados das ações independem, num certo sentido, das proposições dos agentes: constroem-se num jogo em que as interações entre os participantes são, por falta de um termo melhor, o seu *fundamento*. O conceito de *configuração*, cunhado por Norbert Elias (cf. 2000; 2011), talvez possa iluminar a questão:

O conceito de configuração serve portanto de simples instrumento conceptual que tem em vista afrouxar o constrangimento social de falarmos e pensarmos como se o *indivíduo* e a *sociedade* fossem antagônicas e diferentes. (...) Se quatro pessoas se sentarem à volta de uma mesa e jogarem cartas, formam uma configuração. As suas ações são interdependentes. Neste caso, ainda é possível curvar-nos perante a tradição e falarmos do jogo como se este tivesse vida própria. É possível dizer: “o jogo hoje à noite está muito lento!”. Porém, apesar de todas as expressões que tendem a objetivá-lo, neste caso, o decurso tomado pelo jogo será obviamente o resultado das ações de um grupo de indivíduos interdependentes. (...) O decurso do jogo (...) não tem ser, não tem uma existência independente dos jogadores, como poderia ser sugerido pelo termo *jogo* (ELIAS, 2011, p. 141-42 – grifos do autor).

Mas há algo que “fundamente” as interações? Existe algum princípio norteador, conhecidas predisposições observáveis que precedam e determinem as ações, os lances dos jogadores? Em consonância com a concepção de Elias, afirma-se aqui: estas predisposições não existem. Não à semelhança de uma *arché*, no sentido ontológico; não como se observa na filosofia da história ou em alguns modelos funcionalistas ou estruturalistas clássicos, baseados na ideia de “internalização de valores”. Disso não se conclui que certas disposições já não possam ser cogitadas; não possam ser construídas (no curso das interações). No entanto, este texto destaca o caráter transitório destas “disposições”. Em outras palavras: o *habitus* é constantemente ressignificado; o discurso não é simplesmente herdado ou transmitido. O *jogo* não tem vida própria.

Nesta perspectiva, no domínio de um dado campo, o termo “discurso” diz respeito a determinadas formas de *ver, falar, agir no mundo*. Aos discursos (aos *posicionamentos*) articulam-se *expectativas*, que se relacionam, em alguma medida,

com a ideia de “monitoração reflexiva das ações” (GIDDENS, 1978; 2002; 2003). Tais expectativas giram em torno de certas disposições, *práticas aprendidas* - a *cultura específica do campo*, no jargão bourdieusiano. Em uma palavra: *habitus*. Ainda assim, não se pode escapar às contingências, acrescente-se aqui. Os discursos não denotam simplesmente uma “representação” do mundo (embora os sentidos das “coisas” sejam, obviamente, expressos na linguagem; pela fala), mas constituem-se em ações dirigidas à interação. E é também por isso que a análise de algum aspecto da realidade social implica o estudo do discurso no contexto linguístico em que se inscreve.

Em tempo: o trabalho de *monitoração reflexiva das ações* não afasta as possibilidades de transgressões (das normas, das expectativas, da cultura específica do campo). Estas expectativas, que dependem da *cultura específica* produzida no campo, tampouco são completamente atendidas. Afinal, há sempre espaço para reorientações nas ações. De qualquer modo, a observação de certas *expectativas*, no sentido aqui empregado, e a consequente produção de regularidades (identitárias, nas práticas, nos *posicionamentos*) é um fenômeno relativamente corriqueiro, recorrente na história e particularmente frequente - sobretudo no campo religioso.

Supor que a realidade se confunde, em qualquer circunstância, com a *linguagem* (num sentido mais radical do que se depreenderia da concepção de Rorty, por exemplo) significa, em casos extremos, negar a existência de um mundo exterior que independe dos homens. A crença neste mundo exterior, cuja existência prescinde do consentimento dos seres vivos, o “Pano de Fundo”, a “posição-padrão” de Searle (1995), é um ponto de partida caro demais à atividade científica. Este trabalho não pretende cometer tamanha apostasia. O mundo exterior existe; independentemente da aquiescência dos humanos. Quanto à realidade social, sua existência depende dos indivíduos, ainda que muitas das ações humanas não sejam racional ou conscientemente orientadas. Todavia, mesmo aquelas ações orientadas racionalmente não possuem - em função desta orientação - o condão de auferirem os objetivos previamente selecionados pelo agente. Os resultados dos jogos, paradoxalmente, não estão ao alcance dos jogadores. Além disso, as possíveis convergências (observadas retrospectivamente; no curso dos jogos), as *disposições duradouras* de Bourdieu, não podem garantir o rumo dos acontecimentos, que são contingentes.



A questão das *contingências* é discutida por Franz Josef Brüseke (2010) noutra registo: o da “modernidade técnica”. Segundo o autor, tal modernidade é aquela em que se perde o “caráter finalístico da técnica”. Nesta concepção, a técnica transforma-se num “meio aberto”, como se observa no confronto entre a multifuncionalidade do computador e a utilidade monótona do serrote.

Assim, entramos no mundo do imprevisível, onde a trajetória linear está sendo substituída pelos saltos quânticos, em que algo é necessariamente assim, mas também poderia ser diferente. A técnica moderna é altamente contingente e contamina, com essa contingência, toda a sociedade moderna (BRÜSEKE, 2010, p. 40).

O argumento de Brüseke dificilmente encontrará objeções razoáveis, sobretudo levando-se em consideração a imagem por ele utilizada (o atentado contra o World Trade Center, em 11 de setembro de 2001) a fim de chamar a atenção para as imprevisibilidades da modernidade técnica:

O conceito da contingência nos diz que algo é como é, mas podia ser diferente. Um edifício pode ser o mais alto do mundo, mas também pode ser diferente, uma ruína, por exemplo (BRÜSEKE, 2010, p. 19).

As regularidades são observáveis, concorde-se com o autor: a maioria das pessoas utiliza os aviões de carreira para “fins pacíficos” (viagens de lazer, trabalho), e não como artefatos terroristas. Mas, com a “modernidade técnica” emerge um tipo de “abertura”, de imprevisibilidade, para usar as palavras do sociólogo, em que a *contingência* aparece como possibilidade sempre presente.

A despeito da concepção apresentada acima, o registo em que se discute nesta Tese a questão das contingências não está fundamentado na ideia de “modernidade técnica”, não está ancorado às “possibilidades” que se revelam em virtude da “abertura da técnica”. Ao invés disso, este texto parte do pressuposto de que as regularidades nas ações dos indivíduos (no curso das interações, num determinado espaço social) são possíveis, mas não estão imunes à liberdade criativa dos agentes, às reorientações (que incidem em terceiros; que, num certo sentido, dependem destes). Eis

as contingências. Sendo assim, a produção (ou não) de regularidades depende fundamentalmente da *ação*, mas não devem ser ignoradas as condições particulares, históricas e contingentes em que os jogos se desenvolvem; a *estrutura das relações objetivas no campo*. Nesta perspectiva, as regularidades são observadas – quando são – com o *jogo jogado*.

Enquanto produção científica, o trabalho de análise sociológica confronta-se com, articula os, aborda os:  *fatos*. A precedência da teoria em relação a estes é, sobretudo desde Popper (1978), ponto pacífico. Mas a exigência básica segundo a qual a teoria deve se relacionar aos fatos é um truísmo que não pode obnubilar a importância destes. Assim, é razoável que um trabalho sociológico confronte: a fala dos *produtores leigos da realidade* (não simplesmente o que eles declaram a seu respeito e a respeito das instituições e grupos aos quais pertencem, mas o modo como constroem discursivamente suas formas de vida), as práticas empreendidas por eles; os mecanismos institucionais que, de alguma maneira, engendram-se nestes processos; assim como as consequências sociais destas empresas. Tanto as práticas (a fala incluída) quanto os mecanismos institucionais que emergem numa determinada configuração ou, ainda, as consequências (políticas, sociais, econômicas, estéticas) destas empresas compõem, nesta concepção, a categoria de *fato*. Mas os fatos não são autoevidentes, tampouco falam por si. A atividade de análise sociológica radica-se na sua interpretação, no exame de suas configurações, na verificação das conexões entre eles.

Qualquer investigação sociológica, qualquer modelo (científico) de explicação, de compreensão de uma determinada realidade social, deve se relacionar aos *fatos* (mas não obrigatoriamente a todos os conjuntos de fatos citados acima, acrescente-se). Neste sentido, algumas questões deveriam ser dirigidas às proposições teóricas em ciências sociais e a esta Tese em particular: Em que medida o quadro teórico escolhido ou forjado pelo pesquisador é compatível com os conjuntos de fatos aos quais a pesquisa pretende se referir? Tal quadro avança na delimitação das conexões e associações estabelecidas no universo empírico visado?<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Até o final do próximo capítulo estas questões já terão sido respondidas. Ainda assim, mais um problema poderia ser proposto: em face das proposições teóricas construídas ou elencadas no curso de uma pesquisa, surgem novas questões que se prestam à análise? Este texto apresenta algumas.

As contingências que marcam os *jogos*, aqueles responsáveis pela construção dos fatos a que se fez alusão, inviabilizam o *estabelecimento cabal de previsões*, quer seja por parte dos atores leigos ou por parte dos cientistas sociais (a interpretação em *terceira mão*). Em outras palavras, as análises sociológicas mais profícuas debruçam-se sobre as *regularidades* que emergiram num determinado universo pesquisado, identificam as conexões e estabelecem as delimitações que lançam luz sobre o objeto concebido. Destaquem-se os tempos verbais: as regularidades ou configurações que “emergiram” ou “emergem”.

Diante da especificidade deste tipo de pesquisa, é razoável afirmar que as ciências sociais fracassam quando pensadas como ciências naturais da sociedade (cf. GIDDENS, 1978). E não apenas por carecerem de um corpo de leis abstratas aplicadas com precisão por uma comunidade de profissionais, mas também por causa da resposta do público leigo, para quem as formulações científicas desta área parecem muito triviais – para não tocar, mais uma vez, na questão das contingências. Esta suposta “lacuna” teria inspirado Thomas Kuhn a descrever as ciências sociais como um ambiente “pré-paradigmático”; a sociologia como “pré-ciência”.<sup>23</sup>

A despeito do posicionamento de Thomas Kuhn, Anthony Giddens sugere que se dê ouvidos às críticas dos atores “leigos”, uma vez que “a *produção da sociedade* é um trabalho qualificado, mantido e *provocado* pelos seres humanos” (GIDDENS, 1978, p. 15 – grifos do autor). De fato, uma ampla perspectiva incorporou estas (novas) exigências. Isto é, o desenvolvimento recente da sociologia indica que a sugestão de Giddens não foi olvidada: trata-se de um renovado interesse pela ação, numa perspectiva diferente daquela articulada pela ortodoxia fundada na ideia de “internalização de valores”, como se observa em Parsons, por exemplo. Giddens, diga-se *en passant*, não reconhece nenhuma “ação” no quadro de referência da ação de Parsons, antes vê em sua “teoria voluntarista” um comportamento condicionado pela necessidade-disposição ou pelas expectativas de papéis.

---

<sup>23</sup> A propósito, a percepção de Kuhn pode ser assim resumida: *pré-ciência* (total desacordo e debate em relação aos fundamentos) – *ciência normal* (acordo dentro de um paradigma) – *crise-revolução* – *nova ciência normal* – *nova crise*... Um paradigma “é um composto de suposições teóricas gerais e de leis e técnicas para a sua aplicação adotadas por uma comunidade científica específica” (CHALMERS, 2000, p. 124).

Nesta Tese, a análise sociológica é, ratifique-se, uma interpretação em *terceira mão*: a interpretação da interpretação que os atores leigos realizam do mundo. Tal interpretação em *terceira mão* não deixará de se dirigir aos fatos. Estes fatos correspondem: tanto à *fala*, aos *posicionamentos*, às *práticas* empreendidas pelos agentes, os produtores leigos da realidade social; aos mecanismos institucionais - as condições estruturais do campo que, de algum modo, são estabelecidos nas interações sociais; quanto às consequências destas empresas. Aquela *segunda interpretação* possui a faculdade de produzir a *realidade social*? Sim, os atores sociais são os produtores da sociedade, da realidade social. No entanto, esta *realidade* (produzida) apresenta algumas exigências aos seus artífices. Esclareça-se a polêmica a partir de uma posição pacífica:

Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. (...) A sociedade é um fenômeno dialético por ser um produto humano, e nada mais que um produto humano, que no entanto retroage continuamente sobre seu produtor (BERGER, 1985, p. 15).

Este empreendimento fundamental, que faz o “produto” retroagir “continuamente sobre seu produtor”, só pode se inscrever nos processos de interações sociais. Tais afirmações apontam não apenas para a inerradicável interdependência dos *jogadores* em seus *lances*, mas indicam também que as relações entre a *ação* e as *estruturais sociais*, ou seja, o modo particular como os agentes produzem, interpretam e traduzem as *condições objetivas do campo*, deve ser cuidadosamente considerado por aqueles que desejam compreender uma miríade de fenômenos sociais.

Estas *relações* são os pontos de partida privilegiados para a construção das análises que interessam a este trabalho. O que dá azo à conciliação de ideias até certo ponto conflitantes: motivação subjetiva da ação, orientada em relação a terceiros e o possível estabelecimento de regularidades (Weber); o desenvolvimento do *habitus* (Bourdieu), em que pese o incessante processo de ressignificação; a monitoração reflexiva das ações e, ao mesmo tempo, a “capacidade do indivíduo de *criar uma diferença...*” (Giddens); as contingências (Rorty), que incluem a possibilidade de construção de regularidades.

### 3.1.2 *Tradição, quadros de referência, continuidades e rupturas.*

Embora sejam quase sempre impremeditadas as ressignificações em questão, há de se reconhecer a *tradição*, num sentido comparável àquele que se infere de Gadamer (2001; 2009; 2011), como quadro de referência para as ações. É Jürgen Habermas quem traduz esta concepção de seu colega: “A tradição reflete de maneira ampliada a socialização dos indivíduos no interior de sua língua, uma socialização que se estende por toda a sua vida” (HABERMAS, 2009, p. 232).

Para Habermas (2009, p. 90), o “agir social só é dado com relação ao sistema de padrões culturais legados, no qual a autocompreensão de grupos sociais se articula” – algo próximo àquilo que acontece no interior dos “campos”; comparável ao conceito de *habitus*, admita-se. Estes padrões emergiram (como se afirmou anteriormente) das interações entre os agentes num determinado contexto, numa *tradição*, cuja compreensão, afirma Gadamer, implica (além de vislumbrar-se um horizonte histórico) *transpor-se*.

Nesta reflexão sobre as relações entre a *cultura* e a *palavra*, Gadamer quer saber: “Que espécie de equipamento é do homem? E por que se deve ver na *palavra*, seguindo os antigos pensadores, uma posição tão decisiva?” (GADAMER, 2001, p. 17 – grifos do autor). O próprio Gadamer responde. Não é apenas na palavra que o homem se distingue dos outros animais, razão pela qual Cassirer propõe o “universo simbólico” como definição da cultura. Entretanto, afirma Gadamer (2001, p. 17), “o segredo da tradição humana assenta na palavra”. Três tipos de palavras fundam a tradição: “a palavra da *pergunta*, que a si mesmo se supera, a palavra da *saga*, que de si mesma dá testemunho, e a palavra da *reconciliação*, que é como que a primeira e a última palavra” (GADAMER, 2001, p. 21 – grifos nossos). Não será difícil uma associação entre a primeira e a ciência (desde a tradição grega); a segunda e a poesia; a terceira e as “promessas”, a religião. É esta última que interessa particularmente ao presente trabalho, embora seja impraticável estudá-la sem transitar-se pelas outras *palavras*.

Segundo Giddens, a tradição hermenêutica, tributária de Schleiermacher e Dilthey, sofreu uma fundamental mudança ao passo em que foi sendo apropriada por Habermas, Apel e Gadamer. Na primeira hermenêutica, a ênfase recaía na “reconstrução imaginativa (*nachbilden*) da experiência do outro que é exigida do pesquisador que quer

estudar a vida social humana e a história” (GIDDENS, 1978, p. 58). Ainda segundo o autor, Weber apurou esta concepção, mas sem deixar de reivindicar para as ciências sociais um grau de objetividade comparável às naturais. A crítica positivista a esta postura não admitia a possibilidade de construção de qualquer conhecimento objetivo nestes termos. Tal crítica é objetada por Gadamer, mas em outro nível. Para este autor, *entender* (ciências humanas) ainda é diferente de *explicar* (ciências naturais). Segundo Gadamer, afirma Giddens, *entender* depende do intercâmbio entre dois quadros de referências ou quadros culturais diferentes, não de uma “revivência psicológica”.

Diante do abismo que separa a teoria analítica da ciência (Popper) da hermenêutica filosófica (Gadamer), cada qual informando o seu campo (as ciências experimentais, de um lado, e as humanas e históricas de outro), Habermas vaticina: “as ciências sociais precisam equilibrar internamente a tensão entre as abordagens divergentes; aqui, a própria práxis de pesquisa impõe a reflexão sobre a relação entre modos de procedimentos analíticos e hermenêuticos” (HABERMAS, 2009, p. 12).

Anthony Giddens percebe neste ponto a influência de Gadamer sobre Habermas. De qualquer modo, Habermas afirma, segundo Giddens (1978, p. 63), que o estudo da atividade humana só poderia ser puramente hermenêutico “se o homem fosse inteiramente transparente para si mesmo”, no sentido da racionalidade (Absoluta) de Hegel. Ainda assim, para Habermas, as ciências sociais são ao mesmo tempo hermenêuticas e nomológicas: analítico-empíricas (*cf.* GIDDENS, 1978).

O conhecimento nomológico (que, aliás, nunca é neutro) se dirige ao interesse de controle técnico ou do domínio de um conjunto de relações causais. O hermenêutico se dirige à compreensão da participação dos atores em uma “forma de vida” intersubjetiva (aperfeiçoamento da autocompreensão). A *teoria crítica* teria um interesse emancipador, porque tentaria libertar os homens da dominação dos outros e das forças que eles não entendem. Neste sentido, Habermas entende que o progresso da autocompreensão humana ocorre à medida que se expande o âmbito da “ação livre” (em oposição à concepção segundo a qual o comportamento se dá como uma espécie de acontecimento da *natureza*).

Giddens corrobora a tese de Habermas (e Apel) segundo a qual as ciências sociais fundem-se num esforço hermenêutico e nomológico, contudo critica a simplificação realizada por Habermas ao se dirigir às ciências naturais. Segundo

Giddens, o ambiente intelectual em que as ciências sociais se desenvolveram é marcado por um evidente otimismo quanto às possibilidades explicativas das ciências duras e ao sucesso da tecnologia. Entretanto, o sociólogo inglês admoesta aqueles que aguardam pela chegada de um Newton nas searas sociais, como quem espera por um *messias*: o trem não vai chegar, aliás, esta é outra estação.

De qualquer modo, a ideia de exatidão conferida às ciências naturais já não resiste aos avanços da pesquisa científica, tome-se como exemplo a substituição da mecânica newtoniana pela relatividade einsteiniana (e esta última pela física quântica). Mas são as críticas empreendidas por Popper, Kuhn, Lakatos e Feyerabend que representam um radical rompimento com a epistemologia da ciência do século XIX, afirma Giddens.

As críticas de Giddens a Habermas não param por aí. Segundo o sociólogo inglês, Habermas iguala o *significado* à interpretação da ação intencional, o que gera, segundo Giddens, confusões lógicas. Diferentemente do que pensa Habermas, o autor inglês entende que o *trabalho* (de produção da realidade social) não é movido somente pela razão instrumental; nem a interação orientada apenas em direção ao entendimento mútuo.

Quando pensadas como ciências naturais da sociedade, as ciências sociais fracassam, concordariam Giddens e Habermas, mas por razões distintas. Para o primeiro, “fracassam” não apenas por carecerem de um corpo de leis abstratas aplicadas com precisão por uma comunidade de profissionais, mas também por causa da resposta do público leigo (para quem as formulações científicas desta área parecem muito triviais). Habermas (2009, p. 9) repudia o dualismo baseado na ideia de “diferença relativa ao estado de desenvolvimento” (dualismo no qual as ciências sociais estariam um passo atrás). Mas talvez ambos concordem: é preciso dar ouvidos às *críticas* dos atores leigos, uma vez que “*a produção da sociedade é um trabalho qualificado, mantido e provocado pelos seres humanos*” (GIDDENS, 1978, p. 15).

Com efeito, o desenvolvimento recente da sociologia indica que a sugestão foi ouvida, haja vista a valorização da filosofia analítica e da fenomenologia. Trata-se de um renovado interesse pela ação, numa perspectiva diferente daquela articulada pela ortodoxia fundada na ideia de “internalização de valores”, como já se assentou aqui.

Para esta nova perspectiva, a *compreensão* é a “própria condição ontológica da vida humana na sociedade como tal”, e, acrescenta Giddens, a intencionalidade é uma expressão “necessariamente inspirada nas categorias comunicativas da linguagem, que, por sua vez, pressupõem formas de vida definidas” (GIDDENS, 1978, p. 19-20). Afinal, Habermas e Giddens não parecem estar em lados totalmente opostos, pelo menos neste ponto. De qualquer forma, “quando uma pessoa diz alguma coisa a outra pessoa, seu objetivo não é o de coordenar sua ação com as de outros, mas sim comunicar-se com eles de alguma maneira, pela utilização *de* símbolos convencionais” (GIDDENS, 1978, p. 98 – grifos do autor); não é *sempre*, acrescenta-se aqui. Nesta senda, a reflexividade depende do caráter social da linguagem.

Talvez seja possível encontrar-se na questão da “intencionalidade” o mote para a “unificação”, para a justificação do caráter “equilibrado” das ciências sociais. E isso não quer dizer que a *ação intencional* se confunda com o *significado* da ação, de um aspecto da realidade. Para Habermas (2009, p. 24), é Weber quem busca uma tal unificação: “as regularidades do agir social mostram, porém, diferentemente dos processos naturais, a peculiaridade de serem compreensíveis”. Sendo assim, “a sociologia significa: uma ciência que quer *compreender* interpretativamente o agir social e *explicá-lo* por meio daí de maneira causal em seus efeitos” (Max Weber *apud* HABERMAS, 2009, p. 23).<sup>24</sup> Exemplarmente, Weber “não quis dispensar as ciências sociais da tarefa reiteradamente explicada de clarificar a significação cultural de contextos culturais e tornar compreensível a partir daí a situação social do presente” (HABERMAS, 2009, p. 27).

Mesmo nos casos em que a agência se confunde com a obediência a normas (Durkheim), há de se reconhecer que o “agir social só é dado com relação ao sistema de padrões culturais legados, no qual a autocompreensão de grupos sociais se articula” (HABERMAS, 2009, p. 90).<sup>25</sup> Como tais padrões emergiram? Depreende-se não apenas de Habermas que quaisquer “regras ou padrões sociais” resultam das interações dos

---

<sup>24</sup> Habermas (2009, p. 96), no entanto, chama atenção para o fato de que “a compreensão não pode ser requisitada para fins de explicação causal, mas apenas como acesso aos fatos sociais”.

<sup>25</sup> Nesta senda, não é por acaso que o positivismo preferiria uma “abordagem teórica, que torna supérfluo o princípio da interpretação subjetiva de fatos sociais” (HABERMAS, 2009, p. 90).



agentes. Quanto a esta abordagem, não se trata de uma estrutura geradora de *valores internalizáveis*, como se disse antes, mas de uma *tradição*, para usar a terminologia de Gadamer. Uma *tradição* que “reflete de maneira ampliada a socialização dos indivíduos no interior de sua língua, uma socialização que se estende por toda a sua vida” (HABERMAS, 2009, p. 232). Decerto, isso não exclui as retraduições, as possibilidades de fazer *diferença*, de reorientação das ações, as contingências.

Em relação à tradição mencionada, retorne-se a Gadamer. Para o autor, ler um texto remoto é um processo criativo em que o observador penetra numa cultura estranha e se enriquece com o conhecimento do outro. Não se trata de mergulhar *dentro* da experiência subjetiva do autor, mas, por meio da linguagem, como meio de intersubjetividade, é possível compreender as “formas de vida” no discurso do autor. Nesta perspectiva, Gadamer abandona a pretensão de construção de um conhecimento objetivo (no sentido de Dilthey) ao afirmar que todo entendimento está situado na história; demanda um quadro particular de referência. Assim, todo entendimento exige um certo nível de pré-entendimento. O problema da hermenêutica é o do “entendimento correto das coisas que são realizadas (*geschieht*) através do meio da linguagem” (GIDDENS, 1978, p. 61). A linguagem é tomada nesta visão como uma “expressão da maneira humana de *estar no mundo*”, não meramente um sistema de signos. Deste modo, a hermenêutica não se limitaria às ciências do espírito.

### 3.1.3 Acertando as contas

Ao contrário do que possa parecer, este texto, a seção precedente, particularmente, não pretendeu conciliar autores tão peculiares; teorias que, em muitos aspectos, são incompatíveis. Este exercício cumpriu outra tarefa. As *questões fundamentais* discutidas nos parágrafos anteriores pretenderam, antes, refazer parte do itinerário intelectual que ajudou a elaboração da concepção teórica que orienta esta Tese. De um modo ou de outro, as convergências analíticas informadas, tanto quanto as divergências e contradições, contribuíram para a produção de uma perspectiva de análise particular. Com efeito, esta postura teórica corre muitos riscos, mas não deixará dívidas com os pensadores que emprestaram suas ideias ou presentearam-lhe com *insights*.

Gadamer, Rorty, Habermas, entre outros, propiciaram alguns dos *insights* mencionados. Mas esta discussão busca suas referências teóricas sobretudo na sociologia compreensiva de Weber e naqueles cientistas sociais e filósofos que reivindicam, com graus variados de intensidade, liberdade criativa aos agentes no curso das interações, ainda que vislumbrem algumas predisposições para as ações dos indivíduos. Nesta Tese, no entanto, estas “predisposições” são tidas como circunstanciais: *disposições fracas*. Nesta perspectiva, admitir que as relações entre os indivíduos sejam construídas no curso dos *jogos*, de cujas regras, embora conhecidas pelos jogadores, não garantem quaisquer certezas nos resultados, não afasta a possibilidade de se delinearem certas *regularidades* (ou *configurações*, para usar a terminologia de Elias). Tais regularidades podem sugerir alguma continuidade, no sentido de *habitus*, e não excluem, afirme-se mais uma vez, a atividade de “monitoração reflexiva das ações”.

Ao enfatizar as *predisposições* e as *condições estruturais objetivas* sobre as quais se fundariam os *jogos*, Bourdieu e Giddens (os cientistas sociais, os pensadores que orientaram em boa parte a concepção teórica forjada nesta Tese), particularmente o primeiro, talvez tenham se afastado de Weber. Mas disso não decorrem incompatibilizações incontornáveis. Nesta empresa, é necessário que as *regularidades* sejam tomadas não como predeterminações, mas enquanto possibilidades. E é isso que se fez aqui. Ainda assim, esta síntese exige também, em face das contingências, que as análises sejam construídas, como já se falou antes, com o *jogo jogado*.

Há de se reconhecer, insista-se, o peso da *tradição*, dos quadros referenciais de ação, da *cultura particular do campo*, da força de determinadas predisposições no esquema teórico de Weber, como restou descrito em sua concepção sobre as crenças e práticas religiosas. Nesta linha, entende o pensador, “uma ética religiosa (...) recebe sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa” (WEBER, 1982, p. 312). Não se poderia negar, por certo, que quaisquer *enunciações* ou *promessas* derivam igualmente de algum processo de interação.

Malgrado as controvérsias a respeito da perspectiva bourdieusiana, muitas vezes vinculada à ideia de “internalização de valores”, o autor francês não considera os

agentes como meros expectadores, a serem conduzidos cegamente pelas regras dos jogos, pelo *habitus*. Do mesmo modo, Giddens, cuja teoria parece, aqui ou alhures, sujeita às mesmas críticas, sobretudo em virtude da ideia de “monitoração reflexiva das ações” (noção que será discutida com mais vagar na próxima seção), garante alguma liberdade criativa aos agentes. Neste caso, o sociólogo inglês refere-se à “capacidade do indivíduo de *criar uma diferença* em relação ao estado de coisas ou curso de eventos preexistente”. Bourdieu, por seu turno, afirma que há “estruturas objetivas” e lutas em torno delas, mas

Os agentes sociais, evidentemente, não são partículas passivamente conduzidas pelas forças do campo (...). Eles têm disposições adquiridas (...) que chamo de *habitus*, isto é, maneiras de ser permanentes, duráveis que podem, em particular, levá-los a resistir, a opor-se às forças do campo. Aqueles que adquirem, longe do campo em que se inscrevem, as disposições que não são aquelas que esse campo exige, arriscam-se, por exemplo, a estar sempre defasados, deslocados, mal em sua própria pele, na contramão e na hora errada (...) (BOURDIEU, 2004a, p. 28-9).

No que diz respeito ao campo religioso, isto não pode ser mais correto e verificável. Os analistas não são os únicos a perceberem estas *defasagens* citadas por Bourdieu; também os agentes, os “estabelecidos” e os “outsiders” (cf. ELIAS; SCOTSON, 2000) reconhecem tais diferenças. Nesta linha, eis a declaração de um fiel presbiteriano (entrevistado para este trabalho), de cujas concepções políticas – o modo como interpreta as exigências sociais trazidas, segundo ele mesmo, pelo cristianismo – são *divergentes* no campo pesquisado: “eu sempre me vi como um peixe fora d’água nessa, nessa questão, nessa discussão na minha igreja, tudo mais”, dizia ele.

De qualquer modo, nesta Tese, as disposições, o *habitus*, ou mesmo as *condições estruturais objetivas do campo* não são tomadas como categorias *a priori*. Admite-se que os indivíduos passam por processos de educação, de socialização, capazes de deixar marcas (*habitus*), mas, estes mesmos indivíduos poderão *reorientar* suas ações (no sentido clássico de Weber).

Se tudo isso for verdade, se a incomensurável variedade das formas de vida for levada em consideração, não se poderá prescindir da investigação para a compreensão de qualquer um dos inumeráveis aspetos da realidade social. Tal

compreensão, enfatize-se, não estará disponível àqueles que recorrem a conceitos especulativos descontextualizados, pretensamente universalizáveis. Tampouco permanecerá ao alcance dos investigadores que tomam os indivíduos como sujeitos portadores (passivos) das estruturas sociais, por assim dizer. Não obstante, há de se reconhecer a força que a *cultura específica* produzida no interior de um determinado campo exerce no processo de construção das formas de ver e agir no mundo que “orientam” os agentes que aí se encontram.

### 3.2 Regularidades, Contingências, Reflexividade e *Habitus*.

As crenças e práticas religiosas radicam-se na criatividade pessoal de determináveis agentes ou tão somente refletem as condições sociais, históricas, político-econômicas que marcam as sociedades das quais elas, as crenças, teriam emergido? São várias as repostas disponíveis, cada uma delas apontará para um modelo particular de análise, uma visão de mundo diferente. Sem embargo das possíveis controvérsias, estão fadados ao fracasso os modelos que acolhem um daqueles caminhos em detrimento do outro. Em suma, quando encampadas exclusivamente, ambas as alternativas são falsas. E mesmo quando conjugadas, revelam-se incompletas.

A discussão a que este problema remete não diz respeito, pelo menos neste texto, à reflexão filosófica sobre as origens, as *causas* do sentimento religioso. O debate aqui proposto é diferente: relaciona-se aos processos de produção e reprodução de *formas particulares de vivenciar a religião*. Nesta perspectiva, considera-se que as crenças, prescrições e práticas religiosas, as diferentes formas de viver a religião, são construídas num determinado contexto cultural – e, ao mesmo tempo, constroem tal *contexto cultural*. Isto implica que elas, as formas de vivenciar a religião, tornam-se relevantes (ou não) em virtude de uma especial configuração: um jogo ambientado num espaço social mais ou menos delimitado, que se comunica relativamente com outras esferas sociais.

A criatividade de determinados agentes é, muitas vezes, condição necessária para a emergência e estabelecimento das crenças, das religiões, mas, definitivamente,

não é suficiente para este empreendimento. Sendo assim, em pouquíssimas palavras, *Mohamed* não seria o *profeta do islã* caso os seus interlocutores, seus parceiros de interações, não o reconhecessem como tal. Certamente, as “inovações” do profeta encontraram um solo fértil, de modo que sua voz fizera coro com as vozes dos agentes – estes que a consideravam legítima, verdadeira. Ato contínuo, a *única* “voz” verdadeira.

De qualquer maneira, aquelas novas formas de ver e agir (baseadas no islamismo) não se ergueram *ex nihilo*. Como já se assentou, “o solo era fértil”: as condições sociais eram, *grosso modo*, favoráveis ao desenvolvimento daquele *modo de viver* (a religião). Do que se poderia indagar, por exemplo: quais as possibilidades de desenvolvimento de uma teologia engajada, fortemente orientada por um ideário emancipatório, que pugna pela superação das contradições econômicas e das injustiças sociais, numa sociedade de cujos cidadãos já não demandam mais estes direitos, já superaram tais problemas? Uma outra questão talvez sirva como resposta: por que a Teologia da Libertação emergira na América Latina, e não na Escandinávia?

Seria incauto endossar-se uma perspectiva monista, do tipo que toma as condutas humanas como reflexo das condições estruturais herdadas do passado, à esteira de Marx (1999), por exemplo. Ainda assim, as crenças e práticas religiosas são históricas, ou seja, estão imbrincadas a determinadas relações e condições sociais (em que pese o caráter volátil destas ou a potencial autonomia do campo religioso). Por certo, estas condições sociais exercem pressão sobre a construção das diferentes religiões. Neste caso, a recíproca será quase sempre verdadeira.

### 3.2.1 Weber e Bourdieu: as promessas religiosas e o habitus

Seria igualmente imprudente prescindir-se da concepção weberiana acerca da constituição das diferentes formas de vivenciar a religião. Para Weber, tais formas são, fundamentalmente, produto das próprias *promessas religiosas*:

Por mais incisivas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente, possam ter sido sobre uma ética religiosa num determinado caso, ela recebe sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa (WEBER, 1982, p. 312).

Partindo de Weber, Pierucci (2006) demonstra como as religiões de salvação, como o protestantismo, “dissolvem” os laços de pertença que os fiéis outrora haviam construído. Logo, estas religiões atuariam decisivamente, de forma estruturante, na constituição das identidades, na amalgama dos grupos sociais, no modo como os indivíduos interagem socialmente. Em uma palavra, Pierucci destaca o relevante papel destas religiões no processo de construção das representações, das práticas sociais empreendidas pelos fiéis; no surgimento de novas formas de sociabilidade:

Quando a profecia de salvação criou comunidades de fundamento puramente religioso, a primeira força com a qual entrou em conflito foi a comunidade naturalmente dada, o clã, o qual temia sua desvalorização por aquela. Quem não pode hostilizar os membros da casa, o pai e a mãe, não pode ser discípulo de Jesus (...). É certo que a maioria esmagadora de todas as religiões regulamentou também os laços de piedade filial intramundana. Mas, *quanto mais abrangente e internalizadamente se concebeu o escopo da salvação, tanto mais evidente se considerou que o crente deve estar mais próximo, antes de tudo, do salvador, do profeta, do sacerdote, do confessor e do irmão na fé* (...) (Max Weber *apud* PIERUCCI, 2006, p. 121 – grifos nossos).

Se a “profecia de salvação” puder ser encarada como um elemento central da “cultura específica do campo” (no sentido de Bourdieu), que *cria* uma *comunidade*, para usar a terminologia de Weber, e, em decorrência disso, tal comunidade passe a se tornar cada vez mais autônoma em relação às outras esferas sociais, talvez seja possível considerar plausível uma articulação entre os dois pensadores. Um exercício deste tipo - que não possui outra finalidade senão lançar luz sobre o objeto desta investigação, e, quem sabe, de outras similares - será tanto mais exequível quanto maior for a relativização da *força* da cultura específica mencionada.

Antes de se prosseguir, a concepção bourdieusiana sobre o *trabalho religioso* deve ser esclarecida. Inicie-se esta tarefa com outra articulação, dessa vez entre Bourdieu e Durkheim. A igreja é, segundo Durkheim (1996), uma sociedade que representa o sagrado da mesma maneira e o traduz em práticas idênticas. Esta *tradução* não é, todos concordarão, homogênea. Não obstante, o processo a que ela se refere não

está restrito ao *sagrado*: a cosmologia religiosa *dá sentido ao mundo* (retradução!), classifica-o na medida em que contrapõe o *sagrado* ao *profano*. Deste modo, é possível o desenvolvimento de um processo de inculcação de um conjunto de disposições duradouras (*doxa*) que geram práticas a elas relacionadas - aquilo que Bourdieu chamará de “cultura específica do campo”. Em uma palavra, *habitus*:

O *habitus* aparece como terreno comum em meio ao qual se desenvolvem os empreendimentos de mobilização coletiva cujo êxito depende forçosamente de um certo grau de coincidência e acordo entre as disposições dos agentes mobilizadores e as disposições dos grupos ou classes cujas aspirações, reivindicações e interesses, os primeiros empalmam e expressam através de uma conduta exemplar ajustadas às exigências do *habitus* e através de um discurso “novo” que reelabora o código comum que cimenta tal aliança (Sérgio Miceli in BOURDIEU, 2004b, p. XLII).

A religião, nesta perspectiva, desempenha uma função *sui generis*, a de conferir à ordem social um caráter inquestionável. Em casos extremos, tratar-se-ia de uma verdadeira “alquimia ideológica”. Para Bourdieu (2000), este poder de “consagração” de que é dotada a religião - que tende a *absolutizar* o relativo e *legitimar* o arbitrário, cuja eficácia simbólica diz respeito sempre a uma *função política*, enfatize-se - só poderá emergir na medida em que as crenças e práticas religiosas se socializam num grupo dado. Dito de outra forma, à medida que entram em *jogo*. Nestes casos, configura-se o *trabalho religioso*; que pode ser o resultado de uma produção *coletiva* ou *especializada*. Esta última é realizada por agentes designados especialmente para isso, e, muitas vezes, só para isso.

O princípio constitutivo do *campo religioso*, segundo Bourdieu, reside nesta divisão social do trabalho: entre os agentes reconhecidamente especializados, encarregados de gerir os bens religiosos e os outros agentes. Aqueles encarregados buscam o monopólio da produção e distribuição dos bens em questão. No entanto, a despeito do que pensava Bourdieu, o nomadismo religioso pode ser considerado como um dos indícios da precariedade, da fragilidade desta divisão de tarefas. Ainda assim, tais indícios não são fortes o bastante a ponto de eclipsarem completamente o poder, a importância dos líderes, dos pastores das igrejas históricos ou pentecostais e, conseqüentemente, seu papel nesta *divisão de trabalho*.

Uma vez estabelecidas, institucionalizadas as religiões, alguns agentes ainda revelam-se capazes de provocar impactantes transformações nos espaços religiosos (as “deformações” no campo, à esteira de Bourdieu). Mas, para o sociólogo francês, estas faculdades são menos governadas pelos atributos pessoais do *líder* (ou do *profeta*, outra categoria bourdieusiana) do que pela *estrutura* mesma *das relações objetivas* no campo considerado: os mecanismos institucionais do campo, os critérios de distribuição do capital simbólico (este que os agentes buscam mobilizar a fim de ascenderem na hierarquia, nas posições de poder do campo).

Neste ponto, uma reflexão deve ser feita: para Bourdieu, as *relações objetivas do campo* parecem explicar os fenômenos que nele se inscrevem. Esta Tese, porém, considera que as mencionadas relações também devam ser “explicadas”. Nesta trilha, o presente texto não deseja perder de vista as incessantes ressignificações promovidas pelos agentes: tanto das demandas externas quanto internas ao campo.

Em certas condições, o *profeta* (um agente potencialmente capaz de gerar inovações no campo, ou até cismas) consegue arregimentar indivíduos, conquistar adeptos que conferem legitimidade ao seu discurso. O sacerdote, por seu turno, reivindica o monopólio da distribuição dos bens (simbólicos) de salvação. Nenhum dos dois, no entanto, pode contar unicamente com seus atributos pessoais para alcançar seus objetivos: o sucesso destes agentes depende também de outras variáveis, como a aquiescência dos leigos (ainda que relativa). Neste caso, não há, portanto, que se falar na força física como *motivo* gerador de obediência, obviamente. Sobretudo aqui, a dominação é sempre consentida, logo, legitimada pelos dominados. Neste sentido, o êxito da dominação depende dos motivos que a legitimam. Eis, novamente, o “domínio das contingências”, uma vez que os *motivos* podem ser *reorientados*. Inevitavelmente, os campos religioso e político convergem neste aspecto, antecipe-se.

O capital simbólico, os recursos que interessam precipuamente a esta discussão, aqueles que conferem distinção (e possibilidades de ascensão) aos agentes do campo, são denominados por Bourdieu de *capital religioso*. Este, a exemplo do *capital científico*, infere-se também de Bourdieu (2004a, p. 26), é fundado “sobre atos de conhecimento e reconhecimento”. Embora não se possa negar o fato de que os tipos de



conhecimento e reconhecimento que marcam cada um destes campos sejam, em muitos casos, radicalmente distintos, ainda assim, em certos campos religiosos o capital científico, o capital educacional, confere ao seu possuidor algum reconhecimento para além do campo em que foi angariado. O mesmo se poderá afirmar em relação ao *capital político*.

Entre os pastores presbiterianos, por exemplo, este capital educacional - um diploma superior em direito, medicina - é bastante valorizado, isto é, confere prestígio no campo religioso ao seu possuidor. Ainda que o líder não pretenda atuar na área profissional em que se qualificou, diversos pastores procuram adquirir tal capital, o que parece indicar que este recurso seja mesmo relevante. Além destes cursos, outros conferem ainda maior *status* aos pastores: mestrados ou doutorados em teologia, preferencialmente nos Estados Unidos - destino almejado por boa parte dos pastores presbiterianos com os quais houve algum contato.

Retome-se ao problema teórico de fundo. Compreender os “atos de conhecimento e reconhecimento” sobre os quais se fundam os capitais em questão não é uma tarefa simples. Nesta perspectiva, Bourdieu chama atenção para dois possíveis equívocos decorrentes de certos tipos de análises que tomam como objeto de investigação as produções culturais como a filosofia, a literatura, a religião ou quaisquer outros campos. As falhas mencionadas (relacionadas às interpretações sobre os distintos campos) podem ser *internas* ou *externas*. O primeiro tipo de equívoco alimenta aquilo que o autor chamou de “fetichismo do texto”. Nesta concepção, que se alinharia à perspectiva filosófica pós-moderna, para que se entendam as particularidades de um campo (o político, o jurídico, o científico), a leitura de seus textos seria suficiente. Assim, os modos como os agentes vivem, as interações entre os indivíduos - em suas relações com os mecanismos estruturais do campo - são, em casos extremos, menosprezados nas análises que visam entender o próprio campo.

No segundo tipo, as condições externas, estruturais, atuam de forma poderosa sobre o campo, determinando exclusivamente, por assim dizer, as interações entre os indivíduos. Aqui, uma conexão com o marxismo mais ortodoxo é facilmente notada. Ambos os alinhamentos, aliás, são diagnosticados pelo próprio Bourdieu. Entre esses dois polos, afirma o autor:

(...) existe um universo intermediário que chamo o *campo literário, artístico, jurídico ou científico*, isto é, o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem ou difundem a arte, a literatura ou a ciência. Esse universo é um mundo social como os outros, mas que obedece a leis sociais mais ou menos específicas (BOURDIEU, 2004a, p. 20 – grifos do autor).

Trata-se, segundo Bourdieu, de um “espaço relativamente autônomo”: os campos. Cumpre identificar-se o *grau* de autonomia de que goza o campo a que se deseja estudar. Nesta Tese, todavia, considera-se que tal *estrutura* possa limitar (ou potencializar) as possíveis ações dos agentes engajados, mas há sempre espaço para ressignificações, retraduições. Estas retraduições não se referem apenas às demandas externas do campo: elas incidem sobre o próprio *habitus* e sobre os mecanismos estruturais do campo, insista-se. Em alguns casos, as ferramentas para estas retraduições foram angariadas pelos agentes em outros campos. Para Bourdieu, quando isso acontece, os agentes se sentem “fora de lugar”, mas advirta-se aqui: quaisquer retraduições podem ter consequências inusitadas; nada impede que as ferramentas citadas acima ganhem legitimidade no seu novo emprego. De novo as contingências...

Em vários aspectos, o que se disser a respeito do campo político valerá para o religioso. “Falar de campo político”, afirma Bourdieu, “é dizer que o campo político (...) é um microcosmo, isto é, um pequeno mundo social relativamente autônomo no interior do grande mundo social” (BOURDIEU, 2011, p. 194-5). Tal espaço possui as “suas próprias leis”, para usar as palavras do autor. As pessoas que não reúnem as condições para nele ingressar são excluídas. Assim, afirma o autor:

Dizer que há um campo político é lembrar que as pessoas que aí se encontram podem dizer ou fazer coisas que são determinadas não pela relação direta com os eleitores, mas pela relação com os outros membros do campo (...). O funcionamento do campo político produz uma espécie de fechamento. Esse efeito observável é o resultado de um processo: quanto mais um espaço político se autonomiza, mais avança segundo sua lógica própria, mais tende a funcionar em conformidade com os interesses inerentes ao campo, mais cresce a separação em relação aos profanos (BOURDIEU, 2011, p. 198-9).

“O campo político”, assevera o autor, “podia ser descrito como um jogo no qual o que está em disputa é a imposição legítima dos princípios de visão e divisão do mundo social” (BOURDIEU, 2011, p. 206). A rigor, esta disputa pelo “monopólio da capacidade de fazer ver e de fazer crer de uma maneira ou de outra” é tão comum ao campo religioso quanto ao político. O capital que se distribui neste último é do mesmo gênero daquele presente no campo religioso, mas de outra espécie. Ambos também “são fundados sobre atos de conhecimento e reconhecimento”, embora também não se possa negar o fato de que os tipos de conhecimento e reconhecimento que marcam cada um destes campos sejam, em muitos casos, radicalmente distintos.

De qualquer modo, diante dos objetivos deste trabalho, cumpre demonstrar-se em que medida as demandas provenientes do campo da política afetam o campo religioso estudado (e vice-versa). Isto exige, inclusive, que sejam levados em consideração os possíveis “compromissos” assumidos pelos fiéis, tanto aqueles referentes às *visões de mundo*, ou melhor, às adesões intelectuais, político-ideológicas, como os efetivos pertencimentos a outros campos. Neste último caso, os compromissos referem-se a possíveis participações dos agentes em partidos políticos, sindicatos ou ao exercício profissional cuja manutenção dependa, em alguma medida, de tais pertencimentos (investidura em cargos públicos em comissão, por exemplo).

Nesta perspectiva, para que se compreendam as ações de quaisquer agentes engajados, afirma-se em consonância com Bourdieu (2004a, p. 24), é necessária uma compreensão anterior: sobre a posição desse agente no campo, o “lugar de onde ele fala” (e sua potencial posição em outros campos, acrescente-se aqui). Mas disso não se infere que os agentes sejam meros atores a representar papéis. Ainda que sejam construídas expectativas em relação às condutas dos agentes (monitoração reflexiva), os *papéis* - se é que este termo pode ser utilizado impunemente - são construídos e reconstruídos no curso das interações, dos jogos.

Em relação a esta última concepção bourdieusiana (que toma como “necessária uma compreensão anterior” para que se compreendam as ações de quaisquer agentes engajados), vislumbra-se uma convergência com aquela defendida por Norbert Elias (2000, p. 58), por este definida como *análise e sinopse das configurações*: “todos os elementos de uma configuração (...) só são o que são em virtude da função e posição

que têm nela”, afirma. São estes encontros, diga-se de passagem, que permitem uma proposta teórica (aparentemente eclética) que dialoga com diferentes autores. É possível, embora indesejável, que algumas destas sínteses ou amalgamas não se tornem muito percucientes. Todavia, mais preocupante seria, aos olhos deste pesquisador, a deliberada omissão das fontes teóricas que ajudaram a lançar luz sobre o problema proposto (ainda que as fontes sejam, em muitos casos, divergentes entre si). Destarte, os pontos de convergências que permitem as sínteses - assim como os desacordos incontornáveis - foram expostos.

### 3.2.2 Weber, Bourdieu e Giddens: da liberdade criativa à monitoração reflexiva.

A despeito das valiosas contribuições de Weber e Pierucci às ciências da religião, tomar as *promessas* como única fonte das crenças e práticas religiosas ou como base exclusiva sobre a qual as representações se reproduzem seria um equívoco. Uma das razões disso resulta do fato de que a autonomia do campo não é absoluta; e está longe disso. Do mesmo modo, afirmar-se que certas estruturas sociais (externas) são dotadas de tais propriedades que condicionam indelevelmente tanto os rumos da comunidade religiosa quanto as escolhas dos agentes, não seria menos problemático. Os indivíduos reconstroem continuamente as significações dos objetos, as conexões entre eles. Neste sentido, destaca-se a concepção de Latour (1994; 2004; 2006), para quem a “noção de social” deve ser tal que possa ensejar o delineamento das conexões. Para este filósofo e sociólogo francês, as concepções acerca das associações e conexões, em virtude de sua natureza volátil, devem ser reconstruídas incessantemente – sugestão cara a esta investigação.

A bem da verdade, Weber estava atento a estas reconstruções contínuas, por isso mesmo receava que teorias preocupadas em estabelecer conceitos pretensamente transcendentais às condições históricas, estivessem fadadas ao fracasso. Julien Freund comenta as justificativas do próprio Weber para a elaboração de um método que superasse problemas como este:

A propósito de noções como as de capitalismo, de socialismo, de protestantismo ou de produtividade, a história e a sociologia esbarram em dificuldades ainda maiores, por causa das variações de seu

conteúdo significativo segundo as épocas ou escolas. O que se entendia por calvinismo, no século XVII, não corresponde exatamente ao que hoje entendemos pelo mesmo vocábulo (FREUND, 1970, p. 49).

Este texto atentará para as advertências, tanto as de Latour quanto as de Weber. Não obstante, é forçoso admitir-se que, aqui e agora, determinados discursos exercem notável força sobre os agentes; no ambiente religioso este fenômeno pode ser ainda mais perceptível. Numa comunidade religiosa, especialmente naquelas que contam com relativo grau de coesão, de definição identitária, há certas expectativas em jogo que não deveriam ser negligenciadas pelos analistas, uma vez que não são olvidadas pelos atores leigos da realidade social.

Em outras palavras, nos grupos religiosos visados neste trabalho, caracterizados por uma rotatividade relativamente baixa dos membros, há regras que não são desrespeitadas impunemente. Nesta senda, a noção de *reflexividade* contribui para a análise *da reprodução das regras*, da *cultura específica* que marca um grupo, do *habitus*. E aqui, Bourdieu se encontra com Giddens. Em relação à ideia de reflexividade, Anthony Giddens, seu proponente, entende que o monitoramento reflexivo da atividade é:

uma característica crônica da ação cotidiana e envolve a conduta não apenas do indivíduo, mas também de outros. [Isso implica que os agentes] não só controlam e regulam continuamente o fluxo de suas atividades e esperam que os outros façam o mesmo por sua própria conta, mas também monitoram aspectos, sociais e físicos, dos contextos em que se movem (GIDDENS, 2003, p. 6).

Nesta esteira, uma vez consideradas legítimas, as expectativas aludidas acima atuariam no processo de estruturação das ações; de reprodução e, em certa medida, manutenção do *habitus*. Mas, afirme-se novamente, as concepções acerca das associações e conexões devem ser reconstruídas constantemente pelo investigador, pois elas, as “expectativas”, são “reconstruídas incessantemente” pelos produtores leigos da realidade social. Além disso, outras variáveis devem ser levadas em conta nesse processo. Os indivíduos nem sempre têm plena consciência dos motivos de suas ações, isto porque “muito de nossa conduta cotidiana não é diretamente motivada. (...) A

motivação inconsciente é uma característica significativa da conduta humana (...)” (GIDDENS, 2003, p. 7).<sup>26</sup>

Em tempo, seria insensato admitir, estabelecer uma simples (simplória) relação de “causa e efeito” entre ideias/expectativas e agência. Aqui, a noção de *causalidade* (pelo menos uma noção *naïf* de causalidade) revela-se pouco útil ao esclarecimento de fenômenos singularmente complexos, pluricausais, históricos. Ou seja, embora a pesquisa social identifique as “causas” de um fenômeno social hoje, as condições fundamentais para sua emergência, estes *dados* não poderão ensejar a formulação de uma lei – nos moldes das ciências duras. Contudo, a fronteira entre “regularidade das ações” (fenômeno decorrente também, afirma-se aqui, da atividade de *monitoração reflexiva das ações*) e a construção de discursos hegemônicos (em determinadas condições) poderá mostrar-se muito tênue. Neste caso, que tipo de discurso hegemônico estaria sendo gestado no campo ora investigado? O *conservadorismo pragmático* é a aposta desta Tese.

### 3.2.3 A religião e a modelagem da sociedade.

As “disposições duradoras” angariadas pelos agentes de um campo religioso dado estendem-se a outros aspectos da vida destes fiéis. Noutros termos, tais disposições são decisivas nos processos de representação, de *tradução do mundo*. Mas, a despeito de serem relativamente importantes (aqui e agora), não são inamovíveis; são reconstruídas constantemente. Portanto, a elas podem unir-se novos conteúdos, assim como adequações na interpretação de certas concepções; mudanças a respeito da percepção de determinados objetos. Vertentes teológicas, que *inspiram* modos particulares de vivenciar a religião, poderão emergir e se consolidar. Várias podem ser as razões dessa emergência, mas quase sempre dirão respeito à faculdade de a religião procurar dar *respostas ao mundo*. Neste sentido, afirmara Júlia Miranda:

---

<sup>26</sup> Assim, ao estudar o processo representativo (os posicionamentos perpetrados pelos atores religiosos escolhidos para esta análise) almeja-se não apenas discutir o modo como estes posicionamentos são construídos, as distinções produzidas no campo, mas também abordar algumas de suas consequências para além dos espaços religiosos.

O surgimento da sociedade dita moderna, com suas particularidades econômicas, sociais, culturais e políticas, é o contexto condicionador das profundas transformações do universo cristão. (...) Daí minha hipótese de que essa tensão e diálogo permanentemente renovados entre cristianismo e mundo moderno é responsável pelas reformulações doutrinárias que pretendem oferecer respostas e/ou adequações do primeiro ao segundo, nas suas complexas expressões contemporâneas (MIRANDA, 1995, p. 13).

Em relação aos grupos religiosos aqui elencados, qual é o conteúdo destas respostas? Enfrentar esta questão corresponde à formulação de algumas das distinções identitárias perseguidas originariamente nesta investigação. De qualquer sorte, uma análise que se propõe a discutir as potenciais ancoragens entre os discursos da religião e da política obriga-se a abordar certos aspectos do processo de reprodução das prescrições e símbolos religiosos.

Um empreendimento desta natureza não se dirige à teologia em si; como fim em si mesmo. Mas, na medida em que se pretende cotejar as perspectivas e práticas religiosas (e políticas) que marcam o campo investigado, faz-se necessário sondar as prescrições e símbolos religiosos resultantes, num certo sentido, do tipo de hermenêutica aplicado aos sistemas teológicos. É neste contexto que a advertência de Geertz (advertência que, em virtude da natureza do fenômeno religioso, ultrapassa os limites do estudo antropológico da religião), ganha vulto. Para o autor,

O estudo antropológico da religião é, portanto, uma operação em dois estágios: no primeiro, uma análise do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a religião propriamente dita e, no segundo, o relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos (GEERTZ, 1989, p. 142).

Em muitos casos (e este trabalho é um deles), a investigação de determinados objetos relacionados à religião exige uma análise anterior: *do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam* propriamente a religião. Nesta perspectiva, afirma Clifford Geertz:

A religião é antropológicamente [e sociologicamente] interessante não porque, como o positivismo vulgar o colocaria, ela descreve a ordem

social (e se o faz é de forma não só muito oblíqua, mas também muito incompleta), mas porque ela – a religião – *modela*, tal como o fazem o ambiente, o poder político, a riqueza, a obrigação jurídica, a afeição pessoal e um sentido de beleza (GEERTZ, 1989, p. 136 - grifos nossos).

Este processo – de *modelagem* da ordem social – revela a potencial faculdade estruturante da religião, é bem verdade. Por outro lado, esta não é a única faceta da religião. Ou melhor, “é enquanto instrumentos estruturados e estruturantes da comunicação e de conhecimento”, afirma Bourdieu (2000, p. 11), “que os *sistemas simbólicos* cumprem sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação (...)”. E aqui, talvez faça mais sentido falar-se de uma “religião como solvente”, no sentido de Pierucci (2006).

Em virtude de sua eficácia simbólica, aquele fenômeno da “consagração”, reiteradamente abordado neste texto, pode contribuir para a tentativa de “eternização” de uma dada hierarquia social, para a manutenção do *status quo*. Em algumas circunstâncias, atuaria como elemento revolucionário, capaz de estabelecer um novo *habitus*. A esta altura, deverá estar claro que uma tal “eternização” foi observada diante do *jogo jogado*. Não se projeta indelével e inexoravelmente para o futuro, a menos que se admitam os indivíduos enquanto portadores de padrões pré-determinados (quase que geneticamente).

No campo evangélico definido nesta discussão, quais são os efeitos desta modelagem referentes às práticas sociais, aos posicionamentos empreendidos pelos agentes? Emerge algum discurso hegemônico? Levando-se em consideração que “as ideologias devem a sua estrutura e as funções mais específicas às condições sociais da sua produção e da sua circulação, quer dizer, às funções que elas cumprem, em primeiro lugar, para os especialistas em concorrência pelo monopólio da competência considerada” (BOURDIEU, 2000, p. 13), há, entre os grupos religiosos pesquisados neste trabalho, singularidades atinentes aos seus posicionamentos (políticos)? Quais as diferenciações observáveis?



### 3.3 Conservadorismo Pragmático: uma primeira aproximação

Conquanto os pentecostais recorram às características carismáticas de seus líderes e os reformados ancorem-se numa tradição hermenêutica peculiar, ambos os argumentos parecem compartilhar uma característica autoritária, em certa medida fundamentalista, que aponta para o fortalecimento de um determinado discurso político. As feições deste discurso prenunciaram-se sobretudo nos debates político-eleitorais em torno de demandas de cunho moralista e, não raro, sectárias, relacionadas menos ao “reconhecimento” de direitos do que à busca de “supremacia” (ambos os termos grifados nos sentidos empregados por HONNETH, 2003). Nesta linha, observe-se a declaração de um pastor presbiteriano, postadas em sua página no *Facebook* em outubro de 2014:

Só um detalhe importante para os que pretendem votar em Marina. Ontem, no debate, ela disse que seu plano de governo é muito parecido com o de Luciana Genro. Luciana genro é PSOL (partido do Jean Wyllys, um dos autores da PL 5002/2013), partido de extrema esquerda (caviar). Luciana tem as propostas mais radicais no diz respeito à descriminalização das drogas e aborto e na defesa dos “direitos” dos LGBTs. Luciana também defende a invasão de propriedade privada. Além disso, Luciana parece sofrer de “policiofobia”, pois o tempo todo ataca a polícia, colocando nela a culpa pela violência. Destaco: Marina disse no debate de ontem que seu plano de governo é muito parecido com o de Luciana Genro. Para mim, Marina não é uma opção.

A aversão aos partidos de “esquerda” é justificada pelos agentes em virtude da “postura moral” destes partidos, que “confronta os valores cristãos”, para usar uma expressão muitas vezes ouvida durante a observação participante. A descriminalização das drogas e do aborto, assim como a defesa dos “direitos” das “lésbicas, gays, bissexuais e transexuais” (doravante LGBTs) confrontariam - e isso se repete nos discursos de presbiterianos e pentecostais - os “valores cristãos”, os “valores da família”, os “valores do Reino”. Neste rol, no entanto, serão encontradas concepções políticas particulares, como a “defesa à propriedade privada” e do “Estado Mínimo” (o que quer que isso signifique).

A rigor, as duas “bandeiras” mencionadas (o “Estado Mínimo” e a “defesa à propriedade privada”) refletem visões de mundo particulares, concepções que não podem ser extraídas *in natura* da Bíblia. Mas não é assim que consideram muitos dos agentes, que tomam estes posicionamentos como perfeitas traduções dos valores cristãos. Nesta perspectiva, observe-se outro depoimento de um pastor de uma igreja presbiteriana em Sergipe, tornado público em outubro de 2014, através de sua página no *Facebook*:

Não faça parceria com o P ríncipe das T revas! Domingo vote em prol dos valores da família!!! Seja simplesmente Cristão. Pense no futuro dos seus filhos, vote por eles!!!

Esta é uma das facetas do *conservadorismo pragmático* discutido nesta Tese. De um modo geral, alguns de seus ingredientes faltam aos tradicionais, mas isso não impede o estabelecimento de inúmeras pontes entre estes e os pentecostais, muito menos a utilização proveitosa deste conceito.

Até aqui, foram discutidas algumas diferenciações concernentes às justificativas mobilizadas por cada um dos grupos religiosos estudados a fim de que se impusessem seus respectivos objetivos políticos: quer no sentido da demarcação de um território identitário (político-religioso), quer na ocupação de espaços de dominação. De todo modo, não há de se perder de vista que a dominação é quase sempre consentida: os indivíduos possuem motivos subjetivos para agir, e isto inclui a ação de obedecer (a um líder, a um preceito moral).<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> A força física, no entanto, é um convincente instrumento de persuasão, para usar uma expressão eufemística. Isto é, a obediência pode ser imposta, pode ser obtida por aqueles que fazem uso dos instrumentos físicos de coação, mas, quando cessado o uso da força, os motivos para a obediência também cessarão. Mais sutil e mais complexa talvez seja a violência simbólica, que permite ao seu possuidor “constituir o dado pela enunciação, de fazer crer e ver (...). [Que] só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário” (BOURDIEU, 2000, p. 14). Mesmo assim, há sempre, em algum nível, o consentimento do “dominado” (que não foi subjugado pela força física).

#### 4. IDENTIDADE, LEGITIMIDADE E CONSENSO: A MODERNIDADE EM QUESTÃO.

*Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes*  
(GIDDENS, 1991, p. 12-3).

*Se a modernidade se define como a época da superação, da novidade que envelhece e é logo substituída por uma novidade mais nova, num movimento irrefreável que desencoraja qualquer criatividade, ao mesmo tempo que a requer e a impõe como única forma de vida – se assim é, então não se poderá sair da modernidade pensando-se superá-la*  
(VATTIMO, 2002, p. 171).

##### 4.1 Mudanças estruturais na modernidade?

As identidades estão entrando em colapso na contemporaneidade? Para Stuart Hall, esta é uma questão que não deveria ser subestimada, ainda que a resposta possa se mostrar, num certo sentido, inconclusiva. Nesta linha, o pensador jamaicano chama atenção para o fato de que muitos autores defendem que “um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX”. Estas transformações indicariam um duplo deslocamento: “descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos” (HALL, 2011, p. 9). Mas disso não se conclui que este *processo* tenha chegado a termo (ou, ainda, seja por todos reconhecido). As *incertezas* parecem querer dominar esta seara.

Nesta trilha, Stuart Hall coloca em dúvida a magnitude, a natureza mesma deste processo, destas transformações: elas seriam mudanças da própria *modernidade*? De qualquer maneira, o fato de o tema da identidade ter emergido como *questão* tão candente já revela algum indício de incertezas ou, quem sabe, de crise (ver também HALL, 2013; SILVA, 2013; WOODWARD, 2013).

Naquele breve, mas instigante texto inicialmente mencionado, Hall apresenta três concepções de identidade. A primeira delas, do “sujeito do Iluminismo”, talvez não mereça ser considerada de forma mais detalhada aqui, tendo em vista os interesses e pressupostos admitidos neste trabalho. Sucintamente, trata-se daquela concepção em que a pessoa humana aparece

como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo *centro* consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou *idêntico* a ele – ao longo da existência do indivíduo (HALL, 2011, p. 10-1).

Na segunda concepção, “do sujeito sociológico”, que se opõe ao caráter fixista característico da primeira noção, “a identidade é formada na *interação* entre o eu e a sociedade” (HALL, 2011, p. 11). Fazendo coro, neste caso particular, com a perspectiva de Hall, Axel Honneth (2003) considera George Mead o autor que delineou mais rigorosamente o modo como se efetua este processo.<sup>28</sup>

Esta última concepção será abordada adiante, mas antecipe-se que a forma particular de construção do *tipo* de identidade que lhe é correspondente, na perspectiva discutida por Honneth em sua obra mais conhecida, *A luta pelo reconhecimento*, pressupõe uma “evolução social”: a modernidade. Contudo, se as dúvidas ventiladas por Stuart Hall (em relação às mudanças estruturais na modernidade) forem legítimas, talvez seja possível falar-se a respeito de uma outra concepção de identidade: “a do sujeito pós-moderno”. Esta que só teria lugar num cenário de crise das ontologias modernas.

---

<sup>28</sup> Sobre as teorias que versam sobre a construção das identificações de um ponto de vista da psicologia social, ver também Deschamps; Moliner (2009).

Não são poucos os autores que querem se livrar das ontologias modernas como a “razão”, por exemplo. Richard Rorty (1994; 1997; 2007) está nesta trincheira e recorre às contribuições de Nietzsche e Freud. Este último, ao demonstrar porque as pessoas se comprazem com a perversidade em certas situações, mas as repudiam noutras, “deixa-nos um eu que é uma trama de contingências, e não um sistema ao menos potencialmente bem ordenado de faculdades” (RORTY, 2007, p. 71). Assim, ao discutir a sofisticação das “estratégias inconscientes”, Freud nega a existência de um eu central: uma *razão* intrínseca.

O que se conclui das assertivas de Rorty é que a única coisa que se compartilha universalmente entre aqueles que usam a linguagem (os que dispõem do equipamento e tempo para fantasiar) “é a faculdade de criar metáforas”; não quaisquer conteúdos ou desejos. Nesta perspectiva, o que distingue o homem dos (outros) animais é esta possibilidade, esta habilidade: a de colocar em ato uma “fantasia idiossincrática”.

Ao rejeitar, à esteira de Freud, as ontologias modernas, Rorty reconhece também que não existam pontes capazes de concretizar o projeto platônico de união entre público e privado. Ao contrário, o que há são “as contingências idiossincráticas de nossos passados individuais”, dizia Rorty. Sendo assim, não apenas a linguagem, mas também as sociedades devem ser encaradas como *contingências históricas*. Todavia, afirme-se nesta Tese: uma tal “fantasia idiossincrática”, que se relaciona com os “nossos passados individuais”, não poderá prescindir das interações sociais. Isto é, o “indivíduo” não existe, a rigor, antes de um processo social. Em outros termos: “a identidade é formada na *interação* entre o eu e a sociedade” (HALL, 2011, p. 11).

Encarar as sociedades como *contingências históricas* é uma condição necessária para que sejam promovidos os objetivos políticos e sociais daquilo que Rorty chamou de “liberalismo”, mas esta atitude não é suficiente para tal empresa. Em outras palavras, o fato de se admitirem as contingências históricas não toca, por si só, a questão da solidariedade humana, cuidando apenas da “esfera privada”. De qualquer modo, Richard Rorty (2007, p. 17) afirma enfaticamente: “não há como juntar autocriação com a justiça no nível teórico”. Para o autor, o “vocabulário” da autocriação é privado, o da justiça é público. A tentativa de unir estes dois vocabulários, adverte Rorty, pressupõe a ideia de uma “natureza humana”. Céticos como Nietzsche rejeitam

as concepções essencialistas deste tipo. Para eles, qualquer senso de solidariedade é “mero” produto da socialização.<sup>29</sup> Historicistas como Hegel afirmavam não haver um “nível mais profundo do eu”. Em lugar disso, “a circunstância histórica” seria o ponto mais profundo ao qual se poderia chegar.

Conquanto esta guinada histórica tenha ajudado a solapar a metafísica e a religião, uma vez que substituíra a “verdade” pela “liberdade”, a tensão entre o privado e o público permaneceu, entende Rorty. De um lado restaram os historicistas, como Heidegger e Foucault, que enfatizam o desejo de autocriação. De outro os que, a exemplo de Habermas ou Marx, aspiram a uma sociedade humana mais justa, condição básica para que a “perfeição privada” se realizasse.

Segundo o filósofo americano, não é necessário pensar os dois grupos como *opostos*, embora não seja possível uni-los. A menos que se queira erigir uma teoria que possa açambarcá-los; algo que lhe parece impossível. Em suma, Rorty (2007, p. 18) trata “as demandas de autocriação e de solidariedade humana como igualmente válidas, mas definitivamente incomensuráveis”. Nesta trilha, esboça a figura do “ironista liberal” e sugere uma “utopia liberal”, cujos objetivos não podem ser alcançados senão pela “imaginação”.

Tal imaginação deverá ser aguçada pela literatura, pelo romance; não é “descoberta pela reflexão” ou pela ciência. Para o autor, esta imaginação é criada ao mesmo tempo em que a sensibilidade diante da dor, da humilhação dos *outros* é aumentada. Isto não será, acrescente-se aqui, obtido pela informação jornalística, pois todos os dias são veiculadas notícias de massacres e tragédias nos telejornais, sem que promovam maiores comoções. Por outro lado, notar o desprezo de terceiros em relação a tais tragédias, isto pode ser uma experiência muito mais impactante.

Ainda nesta linha, poder-se-ia usar (sem fazer alusão a Rorty, mas inspirando-se em sua concepção geral) a imagem da passagem das carroças mortuárias, descrita por Charles Dickens em seu *Contos de duas cidades*, como ilustração da tese descrita no parágrafo anterior. O desprezo pelo *outro*, dispensado pelos moradores que assistem incólumes ao desfile fúnebre, poderia, afinal, levar o leitor a refletir sobre a sua

---

<sup>29</sup> Segundo Rorty (2007, p. 15), não se pode dizer que estes céticos não possuam suas teorias da “natureza humana”. No nível mais profundo do “eu” haveria, na concepção nietzschiana, “a vontade de poder, os impulsos libidinais”.

condição, seu próprio exercício de desprezo. Eis o excerto a que se refere à ideia precedente:

À medida que as sinistras rodas das seis carroças giram, parecem arar um sulco profundo e tortuoso entre o populacho ao longo das ruas. Estrias de rostos são arremessadas de um lado e de outro, e os arados seguem em frente. Tão habituados estão os habitantes das casas àquele espetáculo que, em muitas janelas, não se vê ninguém e, em outras, a escassa plateia não interrompe o trabalho manual enquanto seus olhos fiscalizam as faces que desfilam nos carros mortuários. Aqui e ali, os moradores recebem visitantes que foram apreciar a exposição; então, apontam os dedos, com a complacência de um curador ou de um expositor autorizado, para essa e aquela carroça, aparentemente informando quem desfilou por ali ontem e anteontem (DICKENS, 2003, p. 430).

A “diferença”, a percepção do outro enquanto tal, é, por certo, uma construção. Nesta perspectiva, Marcus Eugênio Oliveira Lima (2011) chama atenção para um problema central. Ele quer entender, à esteira de Clifford Geertz, como e porque a *diferença* faz diferença. Nesta linha, afirma:

As lógicas de produção da diferença são, ao mesmo tempo, as estratégias de invenção do outro, da alteridade. Estas situadas num contexto histórico, seguem caminhos diversos, de maior ou menor inclusão/exclusão, a depender das contingências do momento, dos grupos e interesses envolvidos nas relações (LIMA, 2011, p. 217).

As hierarquizações nestas produções da diferença, os processos que dependem “das contingências do momento”, para usar as palavras do autor, além de engendrarem a alteridade, podem resultar na “indiferença”. E este parece ser o caso dos “habitantes das casas” da cidade ficcional (nem tanto ficcional assim) de Charles Dickens.

De volta a Richard Rorty. Para o autor, depois de séculos de embates, duas ideias alcançaram a hegemonia cultural: 1) a verdade é produzida; 2) uma vez pensada como autocriação do artista, a arte reivindica o lugar outrora ocupado pela religião ou pela filosofia (aquele a ser preenchido pela ciência, segundo o Iluminismo). As artes e a

política tomaram para si aquelas questões relacionadas ao “sentido da vida”. Nesta perspectiva, registre-se aqui, sem citar Rorty, mas em consonância com ele: os problemas existenciais do tipo vivido por *Ivan Ilitch*, protagonista do conto de Tolstói (1999), não podem ser avocados pela ciência. Aliás, Weber (1982, p. 169) já havia feito esta advertência:

Depois da devastadora crítica feita por Nietzsche aos *últimos homens* que *inventaram a felicidade*, posso deixar totalmente de lado o otimismo ingênuo no qual a ciência – isto é, a técnica de dominar a vida que depende da ciência – foi celebrada como o caminho para a felicidade. Quem acredita nisso? – à parte algumas crianças grandes que ocupam cátedras universitárias ou escrevem editoriais. (...) Qual o significado da ciência como vocação, depois de desaparecidas todas essas ilusões antigas, o *caminho para o verdadeiro Deus*, o *caminho para a verdadeira felicidade*? Tolstói deu a resposta mais simples, com as palavras: *A ciência não tem sentido porque não responde à nossa pergunta, a única pergunta importante para nós: o que devemos fazer e como devemos viver?* É inegável que a ciência não dá tal resposta (WEBER, 1982, p. 169 – grifos do autor).

Esta divisão de trabalho provocou uma cisão na filosofia, afirma Rorty. Parte dela, caudatária do Iluminismo, continuou a se identificar com as ciências (naturais): as ciências dizem respeito à atividade humana que *descobre* a verdade. A *outra parte* considera que as descrições do mundo realizadas pelos grandes cientistas são tão úteis quanto aquelas elaboradas pelos poetas ou pelos outros pensadores, cada uma servindo a um fim que lhe é próprio.

Para esta *outra parte*, o poeta é a vanguarda da espécie. Mas como distinguir o “talento” da “excentricidade” pueril? À esteira de Harold Bloom, Rorty admite que o talentoso, o “poeta forte”, padece de uma angústia: “pavor de se descobrir apenas uma cópia ou replica”. Entretanto, se ele reconhecer essa *vontade de autocriação* – que contrasta com a “vontade de verdade”, característica da concepção tradicional, do projeto moderno – se “puder descobrir as palavras ou formas distintivas para a sua própria distinção, *demonstraria* não ter sido uma cópia” (RORTY, 2007, p. 59 – grifos do autor).

Superar a concepção tradicional de verdade não implica, na perspectiva nietzschiana defendida por Rorty, abandonar a “ideia de buscar as causas do que somos”.



Neste sentido, o autoconhecimento é tomado como autocriação – tal processo é idêntico à criação de uma nova linguagem. De qualquer forma, o poeta e o homem falham quando aceitam as descrições que os outros fazem deles, falham quando executam projetos preparados (em parte ou no todo) pelos outros. A esta altura, e em consonância com Richard Rorty, não seria tão difícil ouvir, ao fundo, mas nitidamente, a voz de Marx (1999) a denunciar o processo de alienação que retira do homem seu potencial criativo. Em síntese, rejeitando a concepção de “linguagem como adaptada ao mundo”, diria Rorty: “o criador forte, a pessoa que usa as palavras de um modo como nunca foram usadas, é mais capaz de apreciar sua própria contingência” (RORTY, 2007, p. 65).

Este contexto, em que emerge uma sonora crítica às certezas da modernidade (para alguns, a crítica pós-moderna), pode ser tomado como aquele que propicia a *crise* das identidades (o descentramento do sujeito), dos *critérios de verdade* em que se funda, em parte, o projeto moderno. Mas em que outros sentidos é possível falar-se em mudanças estruturais na modernidade? Qual é o escopo da (suposta) crise dos paradigmas modernos? O que este cenário tem a ver com aquilo que se denominou de pensamento pós-moderno? Estas questões, que foram preliminarmente discutidas até aqui, continuarão a ser enfrentadas neste texto. Entretanto, antes de mais nada, um outro problema mais premente deve ser lembrado: Em que medida esta discussão contribui para a compreensão dos problemas levantados nesta Tese?

Em primeiro lugar, são os próprios fiéis, especificamente os tradicionais, como já foi dito antes, que se posicionam contra o discurso que chamam de “pós-moderno”. Sendo assim, na medida em que demarcam o território de uma identidade em relação a *outros* e, ao mesmo tempo, inscrevem-se no âmbito das lutas pela ocupação de espaços de poder, tais posicionamentos constituem-se como importantes pontos de partida para o delineamento de algumas das distinções perseguidas neste trabalho. Cumpre, então, discutir-se mais cuidadosamente o modo pelo qual este “cenário de crises” interfere nos processos identitários no campo evangélico, relaciona-se com os posicionamentos empreendidos pelos agentes investigados. Antes, porém, abordem-se algumas *concepções* que questionam às metanarrativas modernas e que dão azo às objeções perpetradas pelos reformados. Com esta abordagem será possível confrontar

aquelas concepções com as interpretações consagradas pelos agentes religiosos que interessam à pesquisa.

No âmbito da reflexão científico-filosófica, afirma-se desde já, a concepção pós-moderna pode ser recebida como uma tentativa de ruptura (epistemológica) na qual as metanarrativas são questionadas ou abandonadas. Em consequência disto, são também questionados os fundamentos de legitimação da autoridade num sentido amplo. Do ponto de vista *prático*, refere-se àquela “revolução tecnológica da informação”, mencionada anteriormente, que implica drásticas transformações em termos de “comunicação instantânea e de compressão do tempo e do espaço” (*cf.* KUMAR, 2006). São estes dois aspectos que interessam a este texto.

Não obstante os dilemas levantados, concorde-se com Krishan Kumar: embora sejam notados alguns elementos “pós-modernos” na sociedade contemporânea, pós-industrial, a modernidade ainda é seu emblema. Nem a perspectiva de *sociedade de informação* (adotada por autores liberais), nem aquela que nomeia a sociedade atual de *pós-fordista* (postura encampada por correntes marxista), ambas atentas aos efeitos da globalização, escapam totalmente à modernidade. Esta posição pessoal, no entanto, não possui o condão de alterar o resultado das análises produzidas na pesquisa.

#### 4.1.1 Lyotard, Boaventura e Rorty: críticas às metanarrativas modernas.

Para Boaventura de Sousa Santos (1989; 2001; 2003), as transformações em curso são muito mais drásticas do que admitiria o sociólogo indiano mencionado acima. Nesta linha, Santos (2003, p. 61) entende que “os avanços recentes da física e da biologia põem em causa a distinção entre o orgânico e o inorgânico, entre os seres vivos e matéria inerte e mesmo entre o humano e o não humano”. Sendo assim, na sociedade contemporânea, o atual *modelo* paradigmático de ciência, o “dominante”, estaria em xeque. O que resultará, afirma o autor, na emergência de um outro modelo: o *pós-moderno*. Nesta perspectiva, a ciência e a epistemologia passariam por uma crise que põe “em causa a própria forma de inteligibilidade do real”.

Para o sociólogo português, a “ruptura” empreendida por Bachelard é a expressão final deste modelo de racionalidade imanente ao paradigma da ciência moderna, caracterizado pela subordinação total do objeto ao sujeito. Este paradigma

radica-se num discurso pretensamente rigoroso, cujo objetivo é afixar limites à circulação de novos discursos na sociedade, afirma Boaventura de Sousa Santos. Mas estes limites tornam-se contraditórios diante da crise que se impõe. É neste contexto que o sociólogo “concebe o reencontro da ciência com o senso comum”: *a segunda ruptura hermenêutica*.<sup>30</sup>

Esta dupla ruptura hermenêutica será responsável pela geração de um “senso comum esclarecido e uma ciência prudente”, afirma Santos. Mas tal processo de desconstrução da ciência só é possível com a atenuação do “desnívelamento dos discursos”, considera. E este parece ser o *calcanhar de Aquiles* tanto do discurso científico quanto do religioso, acrescente-se aqui. O autor pretende enfrentar a questão da *legitimidade* ao reconhecer sua dimensão eminentemente política. Destarte, considera Boaventura, a “falibilidade total” das previsões científicas indica que a “verdade é normativa e só existe enquanto *luta de verdades*” (SANTOS, 1989, p. 95 – grifos nossos). Eis uma das conclusões que colocam em risco quaisquer posições de autoridade, sobretudo aquelas que se arvoram inquestionáveis.

Do que se poderia indagar: *Como se colocam os agentes religiosos ora investigados em relação a estas concepções? Como se posicionam diante da ideia de “atenuação do desnívelamento dos discursos” e de “luta de verdades”?*

Os autores que adotam um ângulo de visão semelhante àquele mencionado mais acima (defendido por Boaventura) admitem que não haja um critério lógico único que legitime o conhecimento e a ciência. Assim, “a ciência é hoje mais bem compreendida em termos da teoria de jogo da linguagem de Wittgenstein” (LECHTE, 2003, p. 274). Deste modo, “todo enunciado deve ser considerado como um *lance* feito no jogo” (LYOTARD, 2011, p. 17 – grifos do autor).

Para Lyotard, a ciência, que possui suas regras, sua pragmática, é um destes jogos de linguagem, mas à medida que o trabalho científico se torna mais complexo, os meios de provas (que legitimam a verdade neste jogo) também se tornam. A tecnologia empregada neste processo exige cada vez mais dinheiro: eis o domínio da *performatividade na ciência*, que só se constitui em posição hegemônica uma vez que a

---

<sup>30</sup> A *primeira ruptura*, aquela fundamental ao trabalho científico ou filosófico, segundo a qual a ciência se constrói em oposição ao senso comum, já é por todos conhecida e por quase todos reconhecida. Sobre este ponto, ver Bourdieu; Chamboredon; Passeron (2002).

questão da legitimidade permanece intocada. Esta era é marcada pela união entre o conhecimento e o poder, o que leva o autor a desenvolver sua filosofia do “diferente” e a preocupar-se com as possibilidades de “silenciamento” (de jogadores).<sup>31</sup>

A pragmática da ciência funda-se a partir das tensões que regulam a aceitabilidade de seus enunciados: supõe-se que o remetente diz a verdade acerca do referente; que o destinatário possa conceder validamente o seu consentimento; o referente supõe-se expresso pelo enunciado conforme ele é. Assim, é verdade o que o remetente diz (o referente) porque pode ser provado. Mas quem garante verossimilhança à prova? Há algo de metafísico aqui! Não obstante, o saber científico exclui os outros, os clandestinos – talvez aqueles que adquiriram o *habitus* em outros campos.<sup>32</sup> Neste jogo, o que caracteriza o saber científico é o fato de ser “comandado pela exigência de legitimação”. Mas quem decide sobre o verdadeiro? Emerge o absoluto, numa nova roupagem e conteúdo. Reconhece-se, assevera Lyotard, que as condições de verdadeiro são imanentes a este jogo e que não há outra forma de afirmar que as provas são boas a não ser pelo consenso dos *experts*.

*E no discurso religioso, como é construído o consenso? Como se caracteriza a produção da legitimidade? Qual é o peso dos experts nestes processos?*

Para Lyotard, este tipo de *consenso* (dos *experts*) tornou-se um valor suspeito; ao contrário da *justiça*. Já que é assim, enfatiza o autor, é imperioso que se construa uma ideia de prática da justiça desvinculada da ideia de consenso (no sentido empregado na pragmática moderna). De certo modo, este ideal, cujo caráter democrático coloca em risco algumas posições de autoridade tradicionais, converge com aquele defendido por Richard Rorty.

Sobre esta última assertiva, pode-se dizer que o filósofo americano não considera a justiça uma ideia intrínseca aos homens, um absoluto, mas a reconhece

---

<sup>31</sup> Diante do processo de produção do saber nas sociedades informatizadas (do impacto da informatização sobre o poder público e as instituições civis; sobre a formação mesma do saber), as relações entre o Estado, as grandes empresas - agora produtoras do saber - e a sociedade deverão ser reavaliadas, entende Lyotard. Neste contexto, a dúvida dos cientistas em relação às possibilidades de avaliação do “estatuto presente e futuro do saber científico” coloca à baila um problema essencial: o da *legitimação*.

<sup>32</sup> Claro está que Bourdieu não se alinha à concepção defendida por Lyotard, mas as ideias de *campo* e *habitus* desenvolvidas pelo sociólogo talvez ajudem a evidenciar o processo de legitimação discutido pelo filósofo.

como uma demanda inestimável. Rorty (2007, p. 18) trata “as demandas de autocriação e de solidariedade humana como igualmente válidas, mas definitivamente incomensuráveis”, ratifique-se. Nesta perspectiva, esboça a figura do “ironista liberal” e sugere uma “utopia liberal”, que implica a universalização dos aspectos relevantes do ironismo. Entende por liberais aqueles que “consideram a crueldade a pior coisa que fazemos”; por ironistas aqueles que enfrentam a contingência de suas convicções e desejos mais profundos: “os ironistas liberais são pessoas que incluem entre estes desejos (...) sua própria esperança de que o sofrimento diminua” (RORTY, 2007, p. 18).

O protestantismo histórico nutre um sentimento fatalista e pessimista em relação ao mundo, que jaz no “maligno”: “Sabemos que somos de Deus, e que todo o mundo está no maligno” (BÍBLIA: 1 João V: 19). O mesmo sentimento se dirige ao homem, em face de sua “natureza pecaminosa”: “Assim diz o Senhor: Maldito o homem que confia no homem, e faz da carne o seu braço, e aparta o seu coração do Senhor!” (BÍBLIA: Jeremias XVII: 5). Se isto é verdade, como estes calvinistas encaram a concepção pragmática de Rorty? Admita-se que ambos, tradicionais e Rorty, partilham a convicção de que não se deve alimentar esperanças em relação a uma potencial (e latente) bondade dos homens. Os motivos pelos quais o filósofo considera que não se pode esperar, *a priori*, nada de bom dos homens (nem de ruim) procedem, obviamente, de outra fonte: é a noção de *contingência* que orienta sua visão crítica em relação às ontologias.

Do mesmo modo, a concepção habermasiana de “competência comunicativa” também parece subordinar o consenso à justiça. Nesta trilha, considera Habermas (2000; 2004), o controle da ampla variedade de representações que caracterizam as situações discursivas e dos elementos demonstrativos (expressões classificadoras) é condição básica para a competência comunicativa. O domínio dessas características universais de situações discursivas torna possível a mutualidade da comunicação. Assim, o *diálogo puro* exclui os elementos não linguísticos do contexto discursivo, provocando uma simetria entre os participantes, “de maneira tal que *a comunicação não será impedida por obstáculos que não decorram de sua própria estrutura*” (GIDDENS, 1978, p. 71 – grifos do autor). Esta simetria, que se relaciona com as chamadas “condições ideais de fala”, possui três características: obtenção de um consenso livre, alcançado pelo prévio exame racional dos argumentos; total

entendimento mútuo; a aceitação da participação legítima e igual dos outros no diálogo. É nesta perspectiva que, para Habermas, a verdade não pode ser sondada separadamente da liberdade e da justiça.

Aqui, um problema se impõe à reflexão: levando-se em consideração a imagem e a metáfora, a tensão entre a linguagem técnica e a metafórica que, segundo Boaventura de Sousa Santos, é inerradicável do ponto de vista da *segunda ruptura hermenêutica*, até que ponto este autor acolhe a ideia de “prévio exame racional” exigida por Habermas? Ou melhor, este exame racional não terminaria por excluir alguns tipos de discursos, como o religioso, dos debates? O sociólogo português assegura que o conhecimento produzido por uma comunidade pautada na *segunda ruptura* não será “insensível” ao papel da analogia e da metáfora na inovação e na extensão do pensamento científico (a “paralogia”, no sentido empregado por Lyotard). Mas e quanto ao debate público, aos espaços de deliberação coletiva?

No cenário das *condições ideais de fala*, a possibilidade de “silenciamento” não se coaduna à ideia de criação de *um consenso livre*. Não obstante, receia-se que os discursos não racionais, ou melhor, fundamentalistas, sobretudo aqueles amparados em convicções religiosas excessivamente *particularistas* ou sectaristas, possam parecer muito exóticos aos olhos de um determinado “auditório competente”: especificamente aquele que compõe os espaços públicos de deliberação política. O próprio Habermas, tendo como pano de fundo os atentados de 11 de setembro de 2001, traz luz à questão:

É certo que, do ponto de vista do Estado liberal, só merecem o predicado de “razoáveis” as comunidades religiosas que, *segundo o seu próprio entendimento*, renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé, à pressão militante de seus próprios membros, e tanto mais à manipulação para atentados suicidas (HABERMAS, 2013, p. 6 – grifos do autor).

Este texto faz coro com a concepção de Habermas, isto já deve estar claro, mas o que interessa nesta discussão é o discurso dos agentes religiosos! *Sendo assim, segundo eles, as crenças e convicções religiosas poderiam ser tomadas como fundamentos deste consenso político? Isto poderia significar uma imposição (violenta,*

*extrema ratio) das formas particulares de autorrealização dos religiosos aos outros, aos não crentes?*

Antecipe-se, quanto à pragmática do discurso religioso protestante, tradicional ou pentecostal: por vezes, esta reivindica hegemonia; a imposição de seus valores, de suas formas de autorrealização. A atuação de certos agentes religiosos contra as manifestações, a pugna por direitos empreendida por grupos demandatários (os homossexuais, especialmente, mas não exclusivamente), é um exemplo daquela reivindicação.

*Mas quais seriam os motivos da guerra declarada entre os protestantes históricos e os críticos da modernidade? Tal crítica, empreendida por Richard Rorty, Boaventura de Sousa Santos, Jean-François Lyotard, que revela as limitações das verdades científicas, seu caráter contingente, não poderia ser apropriada pelo discurso protestante a fim de se destacar a autonomia da religião, do saber teológico?*

Boaventura de Souza Santos ainda adverte seus leitores para o fato de que a *dupla ruptura* se concretizará quando algumas condições sociais forem atendidas (além das teóricas). Nesta perspectiva, afirma que a comunidade científica, a despeito de constituir uma “comunidade de saber local”, é a única que universaliza este saber - que não aparece como “poder”, uma vez que é “naturalizado”. Num certo sentido, o que se observa (não apenas) aqui é uma “violência simbólica”, que corresponde a um tipo de poder - poder simbólico - que permite ao seu possuidor “constituir o dado pela enunciação, de fazer crer e ver (...). [Que] só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário” (BOURDIEU, 2000, p. 14).

Santos (1989, p. 157) afirma que a “aplicação de *know-how* técnico torna dispensável e até absurda qualquer discussão sobre um *know-how* ético. A naturalização da técnica das relações sociais obscurece e reforça os desequilíbrios de poder que as constituem”. Em lugar desta aplicação técnica, o autor sugere uma “aplicação edificante” em que os sujeitos devam estar comprometidos com o seu impacto, social, ética e existencialmente. Nela, na aplicação edificante, fins e meios aparecem ocupando o mesmo nível de importância: a “aplicação edificante” é baseada num processo argumentativo em que o cientista apresenta-se como agente completamente envolvido

na luta pela atenuação dos “desnivelamentos” - termo que, neste caso, também pode ser empregado naquele sentido que se depreende de Foucault (2007).

Nesta empresa, o autor português procura reforçar as definições alternativas e criticar os modos de racionalidade, as formas institucionais, valorizando a comunicação, a solidariedade. O *know-how* ético tem precedência sobre *know-how* técnico; as deficiências dos “saberes locais” não justificam sua eliminação, afirma Santos. Nesta mesma linha, afirma Lyotard: “na medida em que é diversificante, a ciência em sua pragmática oferece o antimitelo do sistema estável” (LYOTARD, 2011, p. 116). Trata-se de um modelo de “sistema aberto”, cuja relevância do enunciado é observada em função de sua capacidade de gerar novos enunciados, ideias e regras de jogo. Deste modo, a clivagem entre “decisores e executantes” (que pertence ao sistema sócio-político, e, acrescenta-se aqui, à organização hierárquica religiosa) não diz respeito à pragmática científica pós-moderna, antes se ergue como “obstáculo ao desenvolvimento da imaginação dos saberes”.

É possível o surgimento de um tipo de *legitimação* que se fundamente nos pressupostos apresentados acima? Ou, pergunta-se Lyotard, que se valha de uma imaginação diversificante, da paralogia? Se as respostas forem afirmativas, a ênfase desta pragmática científica recairá no dissentimento. Assim, os “lances fortes” dos cientistas – verdadeiros atos “terroristas” - podem desestabilizar o consenso.

*É isto que temem os protestantes reformados, o dissenso? Que consequências este fenômeno implicaria num campo orientado por uma tradição peculiarmente tradicionalista e conservadora? Por outro lado, em que sentido a crítica à racionalidade, às formas de instituições, à precedência do “know-how ético” sobre “know-how técnico”, colidem com os ideais afetos ao protestantismo?*

Em traços largos, esta é a direção da crítica (inclusive a pós-moderna) às certezas, às ontologias e absolutos da modernidade - pelo menos aquela direção que diz respeito ao debate aqui travado. Em relação a ela serão apresentadas algumas distinções identitárias no campo evangélico concebido neste texto. Para tanto, os conjuntos de questões destacadas nesta seção orientarão, em parte, a construção das delimitações pretendidas.



## 4.2 Modernos ou pós-modernos? Tradicionais e Pentecostais nas lutas pela verdade.

Neste cenário de objeções aos paradigmas modernos, a concepção teológica reformada poderia parecer até certo ponto compatível com a crítica às “certezas modernas”. Isto “Porque, agora, vemos como em espelho, obscuramente; então veremos face a face. Agora, conheço em parte; então, conhecerei como também sou conhecido” (BÍBLIA, 1 Coríntios XIII: 12). Em outras palavras, na medida em que esta “crítica à modernidade” reconhece as limitações humanas diante da complexidade da realidade, da falibilidade do discurso moderno e da ciência, a teologia reformada, que opõe a ínfima capacidade cognitiva humana à incomensurável sabedoria, onisciência de Deus, cuja revelação só se teria dado em parte (como afirmara o apóstolo Paulo na carta aos Coríntios), não lhe parece, pelo menos neste ponto, totalmente estranha. A despeito disso, o discurso religioso tradicional rechaça veementemente quaisquer concepções que coloquem em dúvida certos paradigmas modernos. Quanto aos pentecostais, estes também não endossam explicitamente tais concepções críticas, como as pós-modernas, embora acolham em suas práticas um peculiar tipo de relativismo.

No discurso científico, neste que Boaventura chama de *dominante*, há um especial cuidado com os critérios de verdade. Esta proteção pode ser comparada ao zelo protestante, sobretudo o presbiteriano, em relação aos paradigmas: aos “absolutos” que, de um modo ou de outro, garantem a legitimação dos critérios de verdade produzidos pelo “consenso dos *experts*” - os pastores/teólogos afinados com a corrente hierárquica majoritária, dominante na Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB). Deste modo, a ênfase protestante nas ontologias modernas relaciona-se também com as disputas religiosas, com a necessidade de identificação com um discurso racional, ou melhor, *não relativista*, que se opõe ao discurso “*pós-moderno*” difundido no pentecostalismo de segunda onda e, num certo sentido, em correntes minoritárias e “concorrentes” no interior da IPB.

No que se refere ao espaço religioso, uma *atenuação do desnivelamento dos discursos* encontrará vários obstáculos, sobretudo numa comunidade educada numa tradição elitista, como é o caso do protestantismo reformado. Tal assertiva parece

contrastar com a doutrina do sacerdócio universal, esta que foi explicada por Alderi Souza de Matos (com a chancela do Instituto Presbiteriano Mackenzie, centro de estudos e formação de lideranças mais prestigiado da IPB):

O princípio do sacerdócio universal dos crentes nos fala do grande privilégio que temos como filhos de Deus: cada cristão é um sacerdote, cada cristão tem livre e direto acesso à presença de Deus, tendo como único mediador o Senhor Jesus Cristo.<sup>33</sup>

Mas, a despeito disso, a figura do teólogo, sua autoridade de mestre e intérprete, que reivindica uma legitimidade baseada na *tradição* (que se funda numa hermenêutica reformada), é potencialmente capaz de conter *deformações* “indesejadas” no campo: a crítica interna, um *nivelamento dos discursos*. Deste modo, o pastor, o teólogo, constitui-se como um dos agentes mais relevantes do campo. Por outro lado, a relativa flexibilidade da hermenêutica pentecostal não enseja (e não tende a ensejar) um ambiente mais plural de debates. Neste caso, há de se considerar as prerrogativas carismáticas do líder: o poder da “revelação” que por ele é mobilizado. Este líder não é menos capaz de refrear deformações, aliás, ele talvez tenha maiores condições de *moldar* o campo a sua volta.

Toda vez que os cientistas questionam a “sua prática concreta e o seu lugar, enquanto sujeitos epistêmicos”, aí esta o exercício da *reflexividade*. Assim, Boaventura Sousa Santos destaca o potencial emancipador e democrático de uma postura (reflexiva) que evidencie a subjetividade intrínseca à investigação científica. Esta “humanização”, afirma o autor, revela a complexidade da ciência, como se pode observar na relação entre consistência conceitual e adequação empírica e o consequente problema da validação científica. Em tempo: o problema da *validação científica* constitui-se, indubitavelmente, numa questão atinente ao poder, à política. Num certo sentido, os *critérios de verdade teológicos* estão para o campo protestante assim como o problema da *validação científica* está para o campo científico.

---

<sup>33</sup> Cf. MATOS, Alderi Souza de. **O sacerdócio universal dos fiéis**. s/p. Disponível em <<http://www.mackenzie.br/6967.html?&L=0>>. Acessos em 30 de janeiro de 2013.

Noutros termos, a questão da legitimidade está, no discurso do protestantismo reformado, equacionada, depreende-se da fala dos fiéis: assim como não se questionam as *bases de legitimação da prova*, as bases teológicas (em que se assenta uma peculiar hermenêutica bíblica; hermenêutica que tende a destacar e reforçar a autoridade dos líderes, ou melhor, da *tradição reformada*) permanecem intocadas. Mas, em verdade, o problema não é tão facilmente resolvido.

Quando instados a explicar certos acontecimentos (doenças, fenômenos da natureza, o sucesso ou insucesso de um empreendimento econômico ou político) muitos dos evangélicos tradicionais observados não conseguiram superar uma curiosa ambiguidade em seus discursos. Ao mesmo tempo em que se esmeram em desenvolver uma explicação dos acontecimentos que poderia ser vinculada à ideia de *causalidade*, ou à *terceira lei de Newton* (que versa sobre o princípio da ação e reação), em oposição ao discurso mágico característico de certos grupos pentecostais, os tradicionais, inclusive alguns pastores observados, não se afastaram de uma perspectiva igualmente providencialista: que remete a Deus as causas dos mesmos eventos.

Em outras palavras, a ciência explica os acontecimentos até o ponto em que não colida com a perspectiva teológica, com a narrativa religiosa. O que parece se tratar de uma apropriação seletiva do discurso científico é, antes, uma ambiguidade despercebida pelos fiéis. Não obstante, um observador treinado poderia notá-la. Estas contradições ou ambiguidades passam, muitas vezes, longe do campo de visão de fiéis e pastores protestantes, mas talvez seja forçoso reconhecer que não há muito empenho por parte destes fiéis, sobretudo dos líderes, em identificá-las. Afinal, há sempre o risco do relativismo e das críticas aos critérios de verdade que legitimam a autoridade do pastor, por exemplo.

A despeito deste trabalho de monitoração, de vigilância, os dogmas, as bases teológicas difundidas e consagradas no grupo são, em alguma medida, ressignificadas por todos. Do mesmo modo, estão susceptíveis a manipulações pelos pretensos monopolizadores do serviço religioso. Estas manipulações podem ainda ser ancoradas a certas perspectivas políticas ao mesmo tempo em que enfatizam aspectos da mensagem bíblica: algumas correntes doutrinárias que reforçam, que valorizam a ideia de hierarquia - o discurso da "liderança". Tal possibilidade (de manipulação), no entanto, é rechaçada pelos fiéis. Os agentes religiosos negam que possam fazê-lo, mas,

curiosamente, admitem que os “outros” o façam, como se aduziu de outro excerto do artigo escrito por Alderi Souza de Matos, citado há pouco, retirado do site do Instituto Presbiteriano Mackenzie. Nele, o pastor admoesta os leitores quanto aos riscos de uma liderança que desconsidera o *sacerdócio universal*:

Os líderes da Igreja devem falar sobre o ministério do povo de Deus, bem como instruir e incentivar os crentes e desempenharem o seu ministério pessoal e comunitário. (...) O sacerdócio universal dos crentes corre o risco de tornar-se mera teoria em *muitas igrejas evangélicas* (grifos nossos).

O fato de que o pastor preferiu a expressão “muitas igrejas evangélicas” a *muitas igrejas presbiterianas* ou *nossa igreja* é um dos pontos para os quais se quer chamar a atenção. Não é de se estranhar que os sacerdotes construam discursos em que suas instituições religiosas pareçam mais elevadas do que as outras. No entanto, este fenômeno pode indicar um outro: o cerceamento do dissenso e da autocrítica. Mas o texto não fala exatamente do contrário, isto é, do sacerdócio universal e, conseqüentemente, da inclusão, da necessidade de participação ativa dos fiéis na vida da igreja? Eis os critérios desta “participação”; continua o pastor no mesmo texto não paginado:

Todos os crentes partilham desse sacerdócio: isso se expressa *principalmente nas áreas da adoração, serviço e testemunho*. (...) Os leigos têm a mesma dignidade que os ministros. Todas as profissões e atividades são igualmente valiosas aos olhos de Deus. Os ministros diferenciam-se dos leigos simplesmente nisso: *foram escolhidos para realizar certos deveres definidos, para que haja ordem na casa de Deus* (grifos nossos).

Esta divisão de trabalho, que garante um considerável controle nos espaços de decisão no interior da igreja (que implica, inclusive, um considerável “cerceamento” da oposição, das vozes dissonantes), é um traço característico do protestantismo tradicional? Ou seria compartilhado também pelos pentecostais? Quanto à fluidez doutrinária e ao relativismo, característicos do pentecostalismo aqui abordado, ao

contrário do que se possa imaginar, estes não ensejam um ambiente mais democrático de debates, ratifique-se.

Se o discurso reformado, a hermenêutica em questão, é legitimado em função de uma *tradição do protestantismo histórico*, a autoridade da doutrina pentecostal fundamenta-se na pessoa do líder e no atendimento das demandas pessoais dos fiéis, de suas expectativas, pela intervenção do sacerdote. A legitimação da dominação (o fundamento da obediência) no discurso pentecostal radica-se, não raro, nas faculdades “carismáticas” do sacerdote - no sentido de Weber (1982). Faculdades que, neste caso, são indissociáveis da igreja: sacerdote e igreja se confundem.

Nesta perspectiva, a considerável rotatividade dos membros nas igrejas neopentecostais, especialmente, mas também nas pentecostais de segunda onda, talvez seja explicada pelo não atendimento das expectativas dos visitantes em relação às faculdades carismáticas dos sacerdotes e aos “serviços prestados” pelas igrejas. Mesmo porque, há de se reconhecer, nem todos os pedidos de oração (cura de doenças terminais; empregos incompatíveis com o nível de especialização do pleiteante, etc.) são contemplados.

Com efeito, além da rotatividade, há o trânsito de fiéis em diferentes igrejas, este último fenômeno denominado por Sanchis (1997) de “nomadismo religioso”. Confirmando suas ponderações, inúmeros fiéis com aos quais se teve acesso neste e noutros trabalhos (SANTOS, 2005) admitiram ter frequentado igrejas pentecostais ou neopentecostais antes de se tornarem membros de igrejas tradicionais; alguns confessaram ainda frequentar, ainda que esporadicamente, reuniões de culto nestas igrejas. O que procuram? Os bens religiosos (“o fogo”, “o poder”, “oração forte da cura”, “unção da prosperidade”, etc.) pouco disponíveis nas igrejas tradicionais.

Por outro lado, a não alternância de poder nos espaços de comando nas igrejas reformadas poderia concorrer para a promoção de uma personalização da autoridade, a exemplo do que ocorre entre os pentecostais, mas com outra roupagem, com diferentes critérios de legitimação, cogita-se nesta Tese. Um caso emblemático é a mínima alternância do poder na direção do Supremo Concílio da IPB, órgão máximo desta instituição – e completamente dominado por homens. O mesmo se vê em outras igrejas e em nível local: os mais altos dirigentes da IEQ e da Igreja Presbiteriana Renovada permanecem indefinidamente em seus cargos em Sergipe. As esposas destes

líderes ocupam posições de destaque, mas são esposas (e desta forma são quase sempre apresentadas).

Se a igreja for algo pelo menos parecido com aquilo que Durkheim (1996) assentara, qualquer grupo religioso teria motivos para resistir às teses pós-modernas aqui relacionadas. No que se referem aos grupos dotados de uma forte hierarquia, a ideia de uma legitimação que se valha da paralogia (no sentido empregado por Lyotard, uma “imaginação diversificante”) soaria demasiadamente anárquica. Nesta linha, atente-se para uma questão: se os pentecostais apresentam “lances fortes”, estes devem ser entendidos em oposição à axiologia bíblica tradicional, não em oposição à igreja local, ao líder. Qualquer dissenso, neste caso, é logo dirimido pela autoridade carismática do pastor. Entre os tradicionais, põe-se termo ao dissenso tanto pela invocação da “reta doutrina” - para usar a imagem criada por Rubem Alves (1979) - quanto pela demonização do desviante, ou, na linguagem do campo, “desviado”. Esta última estratégia também é usada pelos pentecostais.

Nenhum estudante de sociologia da religião esperaria que reformados ou pentecostais atuassem no sentido de superar estas práticas. Isto é, há de se reconhecer que a proteção da doutrina, dos dogmas, o que corresponde à manutenção de uma forma de vivenciar a religião, sempre exigiu dos religiosos um trabalho de combate aos desviantes. Evidência disso é o fato de que, mesmo nos grupos religiosos menos estáveis, em que a rotatividade dos membros é maior, há regras que não são desrespeitadas impunemente. Existem algumas expectativas que tendem a não ser frustradas; a clivagem entre “decisores e executantes” tem sido uma delas.

De qualquer forma, não se quer dizer com isso que os indivíduos simplesmente desempenhem papéis por outros determinados. Não. O que merece destaque aqui é o peso do monitoramento reflexivo da atividade na estruturação das ações (GIDDENS, 2003). E os agentes, afirma-se, escolheram *jogar esse jogo*. Sendo assim, a fronteira entre a regularidade das ações (fenômeno decorrente também da *monitoração reflexiva das ações*) e a construção de discursos hegemônicos poderá mostrar-se muito tênue. Neste caso, que tipo de discurso hegemônico estaria sendo gestado no campo investigado? Um tipo *pragmático-conservador*, que voltará à baila mais adiante.

*Mas quais seriam os motivos da guerra declarada entre os protestantes históricos e os críticos da modernidade?* O fato de Nietzsche ser associado à pós-modernidade tanto quanto à “morte de Deus” poderia justificar, em certa medida, o confronto em questão. Pois, ainda que o louco que proclamava *a morte de Deus* estivesse (infere-se do próprio Nietzsche) adiante de seu tempo e, portanto, as consequências do “fato” anunciado ainda não tivessem surtido seus efeitos, seu anúncio não deixa de incomodar aos crentes:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!” E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. (...) O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus”?, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. (...) Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então! (NIETZSCHE, 2012, p. 137-8 – grifos do autor).

Entretanto, se a causa dos embates, a *guerra declarada* mencionada acima, for unicamente “a condenação dos absolutos” (bem entendido, Deus), então eles não se justificam. Ou melhor, há uma incoerência flagrante: muito tempo antes de quaisquer “críticas pós-modernas” (antes de Nietzsche, inclusive), a filosofia e a ciência modernas já haviam *substituído este absoluto*. Nesta perspectiva, parece contraditório o fato de a teologia reformada recorrer a ferramentas modernas, à filosofia e à ciência, no ataque protestante à pós-modernidade. O silenciamento das vozes divergentes, sejam internas ou externas, antecipe-se, figura como uma das consequências destes ataques; além das outras que não se limitam ao campo religioso.

Este recurso, a utilização das *ferramentas* citadas anteriormente, pode ser considerado, à primeira vista, como um uso seletivo da ciência ou da filosofia modernas, mas, como já se afirmou antes, parece revelar contradições no discurso talvez despercebidas pelos fiéis. A ênfase nos absolutos modernos esbarra em certos dogmas religiosos, entretanto, a necessidade de ancorar o discurso religioso ao científico tem

levado a IPB a popularizar conceitos como o “design inteligente”, por exemplo. Debates sobre “Design Inteligente”<sup>34</sup> e a Teoria da Evolução” foram realizados em diversas igrejas locais, além de terem ocupado lugar de destaque na agenda do Mackenzie, o mais importante centro presbiteriano de formação acadêmica<sup>35</sup>.

Em consonância com uma consolidada concepção sociológica (senão, num sentido mais amplo, intelectual) bem assentada, da qual fazem parte, por exemplo, os autores de “A Profissão de Sociólogo” (cf. BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 2002), Santos afirma que a ciência se constrói em oposição ao senso comum. Isto exigiria uma ruptura, um *corte epistemológico* (a *primeira ruptura epistemológica*). Nas ciências sociais, no entanto, uma vez que seu objeto fala, julga conhecer o que o cientista estuda a respeito dele, tal corte é um pouco mais problemático. O que não afasta a necessidade de uma *ruptura epistemológica* que funde um novo *universo conceptual*. De qualquer forma, esta ruptura dará frutos na proporção em que a crítica interna, no âmbito da comunidade científica, possa se desenvolver. Aliás, depreende-se do autor português, mas não apenas dele: o trabalho científico cessa quando a crítica também cessa.

*Mutatis mutandis*, é possível falar-se em um ambiente de crítica interna no protestantismo? Neste campo, não é apenas a demonização ou a resistência às ideias que formam o corolário do discurso pós-moderno, no sentido de Santos, Rorty ou Lyotard, que revelam a ausência deste ambiente de crítica e, não raro, um trabalho de silenciamento das vozes dissonantes. Casos de disciplinas ou afastamentos de membros e sacerdotes que confrontam a hierarquia eclesiástica, que se opõem a certas ideias defendidas pela corrente majoritária da organização, não são privilégios da Igreja Católica Apostólica Romana (cf. ALVES, 1979; FRESTON, 1994). Os motivos do silenciamento dizem respeito à salvaguarda da doutrina tanto quanto às disputas por espaços de poder na hierarquia da igreja ou até fora dela.

---

<sup>34</sup> Nos últimos anos, um palestrante presbiteriano tem viajado o país a fim de divulgar estas ideias. Não é por acaso que os promotores do evento enfatizam a sua formação: engenheiro. O local em que trabalhou, no entanto, mereceu sempre maior destaque: a *Nasa*.

<sup>35</sup> NICODEMUS, Lopes Augustus. Design Inteligente e a Teoria da Evolução. PROGRAMA CONTRAPONTO, 2009. Disponível em <[http://www.mackenzie.com.br/contraponto\\_design.html](http://www.mackenzie.com.br/contraponto_design.html)>. Acessos em 23 de maio de 2013.



Na concepção desenvolvida por Boaventura de Sousa Santos, a reflexão hermenêutica sobre a epistemologia apenas se cumpre com a retórica: uma *nova retórica* que busca identificar e sistematizar os argumentos considerados válidos num determinado “auditório relevante”; cujo domínio é “o plausível”, o consensual. Tal paradigma esbarra, acrescente-se, nos discursos que se arvoram absolutos, ou melhor, fundam-se na autoridade (tradicional, por isso superior) dos teólogos, como no caso do protestantismo reformado. Por outro lado, quando a verdade é *revelada*, por assim dizer, pelo líder carismático, que a monopoliza, aquela *nova retórica* torna-se quase inimaginável.

Nesta toada, a liberdade criativa dos agentes parece estar por um fio, isto é, dá-se a entender que os fiéis se submetem indelevelmente aos objetivos de dominação dos líderes, o que não é verdade. Os fiéis resistem de várias formas. Em casos extremos, podem até abrir mão de *jogar o jogo*. Mas estas constatações não eclipsarão totalmente a força dos discursos hegemônicos produzidos nas instituições religiosas, muito menos as prerrogativas dos sacerdotes, seu monopólio sobre os mecanismos institucionais de controle, sobre os capitais que lhe conferem poder. Em outros termos, sua relativa influência sobre os rumos destas instituições; sobre suas ovelhas.

Já se disse antes que esta discussão (sobre a crítica à modernidade) toca a questão dos critérios de validação de verdade, da legitimidade e da autoridade num sentido largo, além de melindrar qualquer percepção mais fixista de identidade. Portanto, ela deve se inscrever também num contexto que inclua as disputas por adeptos e pelos espaços de poder. Em uma palavra, a crítica à modernidade resvala nas bases de legitimação do discurso protestante histórico. Deste modo, sucumbir à relativização das certezas, mesmo no campo epistemológico, filosófico ou científico, poderia abrir espaço para uma relativização das “verdades teológicas”, tendo como consequência o enfraquecimento da autoridade hierárquica religiosa, que se afirma pelo conhecimento, pela *expertise*. Assim, estão em causa tanto as disputas políticas internas quanto externas, aquelas relacionadas à perda de fiéis para os grupos religiosos que se “adequaram” a este contexto de *identidades fracas* e demandas mais imediatistas.

Disto não se conclui que os fiéis e líderes protestantes estejam inteirados dos debates (nos campos da epistemologia, da filosofia ou da ciência) acerca da *crise da*

*modernidade*, das vicissitudes do *sujeito pós-moderno*. Mas as relativizações que, segundo alegam, confrontam a “revelação objetiva de Deus através dos séculos” colocam em risco o crescimento ou mesmo a manutenção de grupos que se fundam num vigoroso sentimento de identidade religiosa e tradição.

O fato de não ofertarem certos bens - aqueles de natureza mais imediatista, valorizados na Teologia da Prosperidade - também põe os tradicionais em desvantagem, no âmbito do mercado religioso, em comparação aos pentecostais. Disto os fiéis e líderes das igrejas tradicionais estão cientes. Eles admitem que a pregação apoiada nas expectativas mais imediatistas e pragmáticas da plateia explique em parte o sucesso numérico dos pentecostais. Talvez por isso alguns dos tradicionais admitam também “adaptações” à liturgia, à pregação.

Na medida em que tais “adaptações” são implementadas, a Teologia da Prosperidade e um tipo de religiosidade “pós-moderna” (no sentido empregado por Sanchis e Mendonça) ganham espaço, pouco a pouco, também nas igrejas tradicionais. Reconheça-se, de antemão, que as implicações deste fenômeno não se restringem à clausura dos templos, antes podem envolver certas práticas políticas cujas características, motivações e resultados este texto quer perscrutar. Algo, todavia, já se prenuncia em relação a tais práticas, às demandas produzidas por estes agentes: suas feições mais intolerantes, autoritárias, e por isso, menos universalistas ou republicanas do que particularistas.

Estas seriam as características de um discurso religioso particular, ou estaria em processo a construção de um discurso evangélico hegemônico? Esta tese defende a segunda opção: a consolidação do *conservadorismo pragmático*.

## 5. POLÍTICA E RELIGIÃO: ANCORAGENS E AMBIGUIDADES.

*A religião é o suspiro do ser oprimido, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. É o ópio do povo. A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. O banimento da religião como felicidade ilusória dos homens é a exigência da sua felicidade real* (MARX, 2003, p. 45-6).

*Na verdade, a religião é sempre uma expressão de alienação, o suspiro da criatura oprimida, um protesto contra o sofrimento real. (...) Considerada sobre este prisma, a consciência religiosa contém sempre, ainda que de forma reprimida e inconsciente, um projeto de natureza política* (ALVES, 1987a, p. 34).

### 5.1 Entre o Político e a Política.

Dotado ou não de discursos hegemônicos, a existência mesma de qualquer grupo religioso pressupõe disputas, ocupação de espaços, em uma palavra, *política*. Nesta linha, a concepção de política aqui empregada não se restringe àquela ideia segundo a qual “*política e Estado* sempre teriam a mesma extensão, como poderia ser facilmente provado a partir da tratadística política clássica, de Aristóteles a Hegel” (BOBBIO, 2000, p. 84 – grifos do autor). Conforme Balandier (2006, p. 16), entende-se que “l’existence du politique est dissociable de celle de l’État nettement constitué”.<sup>36</sup> Seguindo Donegani (2006, p. 11), trata-se de uma “définition large d’une assise de

---

<sup>36</sup> “A existência da política é dissociável da existência mesma do Estado precisamente constituído” (tradução livre).

l'ordre commun assurée par l'intériorisation des normes de comportements appuyée sur le religieux, le mythique et le symbolique".<sup>37</sup>

Com efeito, é a pesquisa que permite ao analista delimitar o escopo da política, suas configurações e aspectos particulares. Nesta empresa, a concepção de Burity (1997), que atenta para a distinção entre *o político* e *a política*, aparece como ferramenta teórica bastante adequada às pretensões do presente texto. Afirma o autor, ao discutir o fenômeno da "politização contemporânea das identidades", que "o político é o nome da dimensão instituinte de toda prática e identidade". Essa dimensão é caracterizada pela relacionalidade, contingência e antagonismo:

Na medida em que há divisão, diferença e a necessidade de demarcar o território de uma identidade em relação a outros, e organizar internamente a economia das distâncias, isto é, o funcionamento e a partilha do poder do campo assim definido, aí está o político. Já a política diz respeito à explicitação de uma lógica da ação coletiva que demanda definição de programas e que implica na institucionalização de práticas ou normas de alcance coletivo (BURITY, 1997, p. 23-4).

Até que ponto uma ética religiosa (erigida no território *do político*, num campo de lutas pela afirmação de uma dada identidade) poderia interferir na "lógica calculadora" *da política*? Para Joanildo Burity,

se a direção ou a expressão concreta da política pode ser modificada pela dose de elementos éticos, altruístas ou humanistas que ali compareçam, estes não conseguem eliminar sua lógica, apenas talvez atenuar seus efeitos arbitrários e dominativos (BURITY, 1997, p. 24).

Quando esses "elementos éticos", presentes num determinado discurso religioso, legitimam "a lógica calculadora" da política, talvez resulte - a despeito do que Burity possa admitir - um processo inverso: um acirramento de seus "efeitos arbitrários e dominativos". Quer reforçando, quer contrapondo-se à "lógica calculadora da política", os *posicionamentos* empreendidos por fiéis e igrejas ultrapassam o campo propriamente religioso na medida em que marcam o debate público; e isso não é pouco.

---

<sup>37</sup> "Trata-se de uma definição ampla de um fundamento de ordem comum assegurado pela internalização das normas de comportamento apoiadas no religioso, no mítico e no simbólico" (tradução livre).

Estes posicionamentos – que estão radicados nas potenciais ancoragens entre religião e política - podem fazer coro com diversos tipos de demandas. Algumas delas reclamam redistribuição e reconhecimento; militam contra os “efeitos arbitrários e dominativos” de determinadas “lógicas” políticas. Outras se revelariam menos identificadas com o interesse público: algumas mais particularistas, outras tantas moralistas. Além do mais, muitas destas “bandeiras” são empunhadas por políticos profissionais (religiosos ou não), de cujas pretensões dizem respeito, não raro, a projetos pessoais de poder.

Diante destas possibilidades, ao se investigar os posicionamentos de instituições ou indivíduos, devem ser perscrutadas suas posições sociais, o *lugar de onde os agentes falam*, eventuais interesses, assim como os mecanismos institucionais que atuam nestes processos. Razões pelas quais a presente discussão leva em conta a concepção de Elias (2000), por ele definida como *análise e sinopse das configurações*. Sua abordagem “baseia-se no pressuposto de que”

todos os elementos de uma configuração (...) só são o que são em virtude da função e posição que têm nela. Assim, a análise ou separação dos elementos é meramente uma etapa temporária numa operação de pesquisa, que requer a complementação por outra, pela integração ou sinopse dos elementos (ELIAS, 2000, p. 58).

Ademais, o processo é, afirma Elias, dialético. As análises que visam compreender as ideologias (discurso de legitimação) de modo estanque, apartadas “dos mecanismos institucionais correspondentes”, são cúmplices dos modelos de dominação que pretendem estudar (*cf.* BOURDIEU, 2008, p. 200). São cúmplices na medida em que podem “reforçar simbolicamente a dominação”, afirma Bourdieu, sobretudo quando “suas constatações parecem retomar ou recortar o discurso dominante (cujos veredictos negativos assumem muitas vezes os contornos de um puro registro comprovante), ou contribuir para neutralizá-la (...)” (BOURDIEU, 2012, p. 134).

Em relação à perspectiva exposta na parte final do parágrafo anterior, o pensador francês tinha em mente os possíveis *mal-entendidos* provocados pela exposição, pela divulgação dos resultados de pesquisas científicas sobre uma forma de dominação específica, qual seja: “a dominação masculina”. De qualquer modo, suas preocupações são extensivas às outras formas de dominação. É por isso que esta

investigação não deixará de perguntar-se sobre: quais são as posições, instrumentos, recursos e capitais que, uma vez mobilizados, conferem poder aos agentes religiosos; quem os monopoliza; como é possível reproduzir esta dominação.

Estas questões incidem sensivelmente nos processos de construção das práticas sociais, das definições identitárias que interessam a esta pesquisa. Isto porque os agentes, não apenas os líderes, é que criam os campos e, inevitavelmente, legitimam (ou não) as relações de poder neles existentes. Sendo assim, este texto aborda, ainda que colateralmente, os modos como se constituem: os papéis desempenhados pelos líderes; os requisitos para o cargo; os critérios de seleção; as expectativas dos membros em relação à liderança, as formas como os membros traduzem, constroem significativamente estes objetos. Em outras palavras, à esteira dos trabalhos sobre sociologia do poder e das elites (*cf.* SEIDL, 2003; 2007), almeja-se identificar e discutir os capitais (recursos sociais, tais como a cultura, escola, família, relações pessoais, ou quaisquer outros) que atuam como *princípios de legitimação* para a ocupação das posições de poder ou *dominação* nos espaços religiosos enfocados. Conquanto não ocupem centralidade nesta investigação, estes problemas, cujos contornos foram somente prenunciados até agora, são caros aos objetivos deste trabalho na medida em que se relacionam, de uma forma ou de outra, com as distinções identitárias, as práticas empreendidas pelos agentes aqui elencados.

### 5.1.1 *Política de grupo, diáde, “tempo da política”.*

Foi sugerido, anteriormente, que alguns agentes religiosos, determinados líderes, mormente, podem monopolizar recursos particularmente relevantes: bens valiosos no mundo da política, por exemplo. Insinuou-se também que, em alguns casos, estes agentes estariam em condições de mobilizar estes recursos que lhes são disponíveis (ou até privativos) com o intuito de que demandas ou interesses (das igrejas, de certos membros, ou dos próprios mobilizadores) fossem contemplados. Mas qual é a natureza destes recursos? Como se processa tal mobilização? Que tipos de interesses estariam em jogo? Seriam apenas demandas por reconhecimento e redistribuição? Que tipos de práticas políticas se configuram nestes espaços? Uma política diádica (LANDÉ, 1977), orientada por interesses particularistas?

De antemão, dois modelos, dois sistemas de práticas *políticas* devem ser considerados: os modelos “baseados em grupos” e a “política diádica”. Os modelos de sistemas políticos que predominam na maioria das sociedades modernas, segundo Carl Landé, são aqueles “baseados em grupos”: os indivíduos agem na política como membros de um grupo, o que potencializa sua força. Esta percepção é cara a diversos quadros teóricos que pressupõem, segundo o autor: a existência de uma coletividade abrangente; que algumas funções dos subgrupos interessam apenas aos seus membros; que “as leis são cumpridas rígida e impessoalmente”; e, finalmente, admitem que os interesses coletivos de cada grupo prevalecem sobre os individuais.

Complementarmente, Landé apresenta outro modelo: *política diádica*. Sua unidade estrutural básica é a *díade*: uma relação de auxílio mútuo entre dois indivíduos. Como tais relações são entre indivíduos *diferentes*, “um grande número delas unem pessoas de nível social, riqueza ou poder diferentes” (LANDÉ, 1977, p. 4). Os indivíduos envolvidos na díade não estabelecem uma relação necessariamente *clientelista*. Há interesses recíprocos em jogo; as redes podem ser comprometidas na medida em que certas expectativas sejam frustradas. Mas o que orienta tais ações são, normalmente, (determináveis) interesses pessoais ou particularistas.

Em que medida estes *tipos* prestam-se à análise pretendida nesta pesquisa? Prevaecem, entre os agentes interessados nesta investigação, as relações pessoais (como a diádica), de reciprocidade ou familiares (*cf.* PALMEIRA, 1996; BEZERRA, 2006; CANÊDO, 2002; 2005) para a consecução dos objetivos (privados) das igrejas ou indivíduos? Ou ainda são buscados canais universais para o atendimento das demandas? Estas possuem um caráter menos particularista?

A perspectiva proposta por Moacir Palmeira (1996, p. 41) traz contribuições a esta discussão. Para o autor, as abordagens acerca da política local no Brasil tendem a minimizar “o peso e o significado social do processo eleitoral”. Nesta senda, Palmeira critica aquelas abordagens que preconizam, de um lado, o “mandonismo exclusivista”, e, de outro, o modelo que destaca a existência de embates permanentes pelo controle do poder entre duas facções. A fim de esquivar-se desta dicotomia, o autor recorre à ideia de “ciclo” - como potencialmente mais fértil à percepção das configurações do poder político local. Deste modo, Palmeira problematiza a tese segundo a qual a atividade

política seja permanente. Em lugar desta continuidade, acrescenta o autor, os agentes percebem a política como “o tempo da política”: as eleições. Sendo assim, o voto teria um significado de uma adesão: um processo de comprometimento que ultrapassa, num certo sentido, o período eleitoral, mas cristaliza-se no pleito.

Esta pesquisa oportunizou uma apreciação dos efeitos deste “tempo da política” (durante os pleitos de 2012 e 2014) nos grupos escolhidos para o estudo. Neste sentido, foi possível analisar o modo como se articularam as adesões políticas e, ainda que parcialmente, algumas redes.<sup>38</sup> O mais importante, no entanto, é que uma abordagem como esta traz à luz também os vocabulários, os ideais ético-religiosos que são mobilizadas a fim de justificar os discursos políticos, as práticas políticas, as adesões, as demandas produzidas no espaço religioso em questão.

Em suma, estes mencionados “tempos da política” constituíram-se como interessantes pontos de partida para a consecução dos objetivos deste trabalho. Nesta trilha, as articulações que se deram por referência a adversários ou conflitos, capazes de produzir polarizações, ainda que parciais, nos espaços pesquisados - para usar, mais uma vez, a terminologia de Burity (2002) - puderam ser abordadas. Deste modo, foram perscrutados os vocabulários e práticas empreendidos pelos agentes e, conseqüentemente, propostas as delimitações previamente planejadas neste trabalho. O que ensejou uma discussão preliminar sobre as conseqüências políticas de tais empresas para além da esfera propriamente religiosa.

Pesquisas anteriores (SANTOS, 2005), voltadas ao exame das demandas encampadas por grupos protestantes em Aracaju, revelaram que muitas daquelas reivindicações estudadas poderiam ser consideradas *particularistas*. Leis que “beneficiam o público evangélico” (instituição do Dia da Bíblia, por exemplo), ou mesmo solicitações diretas aos políticos (*doações* em dinheiro, ou serviços como disponibilização de ônibus), além de outras demandas de cunho moralista (proibição de uso de trajes de banho em transporte coletivo), foram exemplos de reivindicações empreendidas por políticos evangélicos - ou que se identificaram, pelo menos às vezes, como evangélicos.

---

<sup>38</sup> Mercklé (2004), a fim de analisar a trama das relações constituídas nas redes, sugere as noções de “densidade”, “conexão” e “intensidade”. De uma forma ou de outra, estas noções foram consideradas nesta pesquisa.



Em relação às “solicitações diretas aos políticos”, como “contribuições”, patrocínios a congressos ou eventos religiosos, pagamentos de passagens ou fretamentos de ônibus para os membros de determinadas igrejas, entre outros, pode-se dizer que algumas redes de *cooptação, amizade e reciprocidade* atuaram fortemente. Em que pese a proibição da propaganda eleitoral em “bens cujo uso dependa de cessão ou permissão do Poder Público, ou que a ele pertençam, e nos de uso comum”, a exemplo de templos, conforme reza o Art. 37 da lei nº 9.504/97,<sup>39</sup> foram observadas, aqui ou alhures, menções a políticos “comprometidos com o evangelho”. Neste sentido, as relações entre o pastor e o político benfeitor poderiam se equiparar a uma *díade*?

Tomem-se mais dois exemplos de demandas “apresentadas por evangélicos” ao debate público. O primeiro deles, explorado por Maria das Dores de Campos Machado, destacou os projetos de lei propostos por políticos evangélicos na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro:

propostas de instituição do dia nacional da consciência evangélica (...), ou criação da semana protestante, até projetos criando o passe livre para os agentes religiosos nas redes de ônibus intermunicipais, ou ainda dispondo sobre a garantia de vagas nas escolas públicas para os filhos de bispos, pastores e missionários de qualquer culto religioso (MACHADO, 2003, p. 300).

Embora tenham sido valorizadas por muitos fiéis com os quais se estabeleceu contato – quer durante aquela pesquisa anteriormente citada (SANTOS, 2005), quer durante a atual pesquisa - estes seriam os únicos tipos de demandas apresentadas pelos religiosos atualmente? A análise das proposituras apresentadas pelos “políticos evangélicos” às várias casas legislativas poderá apontar pistas úteis às delimitações buscadas neste trabalho?

Antes de mais nada, eis o outro exemplo, de maior abrangência, mas não necessariamente mais valorizado ou mesmo conhecido pelo público evangélico. Em 2009 o Senado Federal sancionou acordo firmado entre o Brasil e o Vaticano (acordo assinado por ocasião de audiência privada do então Presidente Luiz Inácio Lula da Silva

---

<sup>39</sup> BRASIL. Lei nº 9.504, de 30 de setembro de 1997. Estabelece normas para as eleições. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, Diário Oficial da União - Seção 1 - 1/10/1997, Página 21801 (Publicação Original).

com o Papa Bento XVI no Vaticano, em 13 de novembro de 2008) que versava sobre prerrogativas da Igreja Católica Apostólica Romana em território nacional. Tratava-se de um novo marco jurídico semelhante àqueles estabelecidos entre a Santa Sé e inúmeros países, muitos deles ditos secularizados.

Houve um ruidoso protesto por parte de algumas igrejas evangélicas, sobretudo daquelas capitaneadas por “pastores políticos”. O que resultou na aprovação de projeto de lei (apresentado por membro da bancada evangélica na Câmara Federal) intitulado “Lei geral das religiões”: uma peça que contrapesaria a influência do catolicismo no Brasil – ou equilibraria o jogo, promoveria um tipo de “isonomia”. O projeto que, afinal, não causou a mesma repercussão midiática do primeiro, senão em alguns veículos evangélicos, contou com o apoio do governo no congresso para sua aprovação.

Qual a natureza destas demandas? Quais são os agentes demandatários? Quais transformações sociais elas poderiam implicar? Que tipo de modelo político (*díade* ou *de grupo*) é mais adequado ao exame destes fenômenos? A análise unidimensional das proposições dos políticos evangélicos não dará conta dos objetivos apontados neste trabalho. Pois, em que medida tais proposituras representam as reivindicações dos evangélicos?

As dúvidas iluminam o caminho: diante das questões levantadas nesta pesquisa, as proposituras dos políticos evangélicos são relevantes apenas se forem confrontadas com os posicionamentos das igrejas e fiéis, com as demandas por eles defendidas, construídas discursivamente, quer tenham sido dirigidas ao debate público ou não. Tais metas serão quase sempre exequíveis através de uma *observação participante* cuidadosa, que cubra, inclusive, as manifestações apresentadas dos púlpitos. Nesta senda, são relativamente importantes os resultados de entrevistas bem conduzidas, além de uma pesquisa documental criteriosa.

Diante disto, o que se pode afirmar é que as práticas políticas empreendidas pelos agentes que interessam a esta discussão não deveriam ser avaliadas a partir dos “modelos de política” mencionados. Ou melhor, as práticas em questão não se encerram nestes modelos. Em primeiro lugar, como já fora assinalado, a ideia de “política de grupo” pressupõe outras: a existência de uma coletividade abrangente; que algumas

funções dos subgrupos interessam apenas aos seus membros; que as leis são cumpridas rígida e impessoalmente; e, enfatize-se, *que os interesses coletivos de cada grupo prevalecem sobre os individuais*. Alguns destes pressupostos são, muitas vezes, completamente ignorados - ou até desprezados - pelos agentes religiosos pesquisados.

Por outro lado, não há que se falar em “díade” quando existem diversos atores envolvidos nas relações, por exemplo. A rigor, as práticas políticas que este texto perscrutou são, num certo sentido, *híbridas*. É prudente lembrar-se de que os agentes investigados formam grupos religiosos, não uma associação de moradores, um partido político ou uma organização que o valha. Sendo assim, os “modelos” são cogitados neste trabalho a fim de que forneçam subsídios para a compreensão de algumas práticas dos agentes interessados, dos posicionamentos (políticos) destes agentes, a partir dos quais são elaboradas clivagens. Ainda que não sejam suficientes, enquanto referências teóricas de análise, para o êxito desta empresa.

A consecução dos objetivos desta pesquisa, que estão centrados no delineamento de certas clivagens identitárias, depende da análise das reivindicações, dos posicionamentos empreendidos pelos agentes, do modo como são discursivamente construídos. Isto inclui uma avaliação sobre os canais de circulação destas demandas, em face das justificativas religiosas evocadas pelos próprios atores. O debate sobre as consequências resultantes dos posicionamentos em questão (para além dos muros das igrejas) também depende daquela *análise*. É neste cenário que se tornam relevantes os modelos: como referências de investigação das práticas que interessam à Tese.

## **5.2 Política e Religião: outras ancoragens, novas demandas.**

O leque de demandas dos religiosos não é tão estreito. Há temas mais universalistas, reivindicações que poderiam ser vinculados às lutas não apenas por *reconhecimento*, mas inclusive por *redistribuição* – os beneficiários destas reivindicações não seriam apenas os religiosos, mas as populações carentes. A Teologia da Libertação (doravante TL) é, num certo sentido, um exemplo disso. O tipo de engajamento político observado nas comunidades em que a TL prosperara pode ser interpretado como uma exigência ética do cristianismo diante das condições humanas de

injustiça. Assim, na perspectiva defendida por Michael Löwy (1991, p. 60-61), “o aprofundamento da desigualdade social (...) certamente contribuiu para eclosão do cristianismo emancipador como resposta radical [ao] modelo nocivo e desastroso de modernização capitalista” que se desenvolveu no Brasil dos anos sessenta.<sup>40</sup>

Para Burity (1997), entretanto, o marco para as mudanças identitárias religiosas experimentadas no Brasil (relacionadas à TL) são os anos setenta. O cenário político-econômico que caracterizou o final daquela década manifestou, segundo o autor, os “signos de um contexto de politização”. Burity entendia que as igrejas cristãs interagiram com aquele clima crescente de contestações em que se configurou um “discurso crítico bidimensional” dentro do campo religioso: “uma face voltada para a reforma eclesial e outra para a mudança da sociedade”:

Mesmo aquelas (ou setores delas) que reagiram mais ferrenhamente contra a onda politizante não conseguiram escapar às demandas do momento ou às acusações de que sua postura de neutralidade levava água ao moinho da ordem vigente. A divisão eclodiu no seio das igrejas, entre tradicionalistas e modernizantes, com radicais e moderados em ambos os lados, recolocando a questão do político no coração do campo religioso (BURITY, 1997, p. 37).

Nesta senda, “por uma exigência teológica crítico-concreta a partir dos pobres e oprimidos é que o instrumental das ciências humanas, particularmente do marxismo, tornou-se necessário” (LÖWY, 1999, p. 495). Mas, este instrumental não deveria ser mobilizado de forma dogmática, afirmava Rubem Alves (1987a, p. 130): “Num segundo momento é a teologia que se volta para a ciência para denunciá-la como conceito abstrato que esconde a sua ambivalência pelo recurso às suas pretensões de neutralidade”.

As afinidades entre as categorias de análise marxistas e a TL são notórias e tornaram-se objeto de inúmeras pesquisas (LÖWY, 1991; 1999; 2000, entre outros). Em ambas as perspectivas, os fenômenos sociais se *desnaturalizam*: a pobreza, a miséria, a exclusão social, são enfrentados como processos sociais causados pelas contradições da sociedade capitalista, pelas relações de exploração. Esta concepção se opõe a uma visão

---

<sup>40</sup> Para uma discussão sobre a Teologia da Libertação e suas consequências na esfera pública, ver também: Birman (org. 2003); Löwy (1991; 2000); Alves (1978; 1987b); Pierucci; Prandi (1996).

religiosa conformista, que toma as contradições sociais como sendo naturais; inerentes ao *homem caído*.<sup>41</sup> Esta visão religiosa conformista (mais próxima à Teologia da Prosperidade do que da Teologia da Libertação), embora possa conduzir à legitimação do *status quo*, encoraja a promoção social *individual*. Nesta perspectiva, quando problemas como a pobreza ou a exclusão social não são tratados enquanto fenômenos históricos, o discurso tende a negligenciar as discussões políticas que visem a transformações sociais mais amplas. A “promoção social individual” passa, como já foi dito, a ganhar relevo.

Em oposição a esta concepção mais “imediatista”, para usar mais uma vez a imagem sugerida por Mendonça (2006), a finalidade da ação política de uma igreja afinada com a TL é a implantação de um estado de justiça social através de “transformações estruturais” na sociedade. As reivindicações são por políticas públicas que visem à inclusão social: distribuição de renda, a reforma agrária, promoção de uma educação pública de qualidade, através da mobilização de diversos segmentos da sociedade (a partir da igreja). Tal perspectiva enfatiza um modelo de *cidadania ativa*, que reivindica direitos universais; que invoca a participação do povo na construção destes direitos.

Os setores da igreja, católica ou protestantes, ligados à TL sempre foram minoritários. Consequentemente, os confrontos não se deram apenas contra opositores externos. De qualquer maneira, as implicações dessa forma de vivenciar a religião resultaram em ações políticas concretas, posições que se expressaram através de um vivo engajamento por parte desses atores (*cf.* BOFF, 1994). A “opção em favor dos pobres”, afirma Michael Löwy, “não é, no cristianismo pela libertação, uma convenção de estilo, ela se traduz, na prática”:

pelo engajamento de centenas de milhares de cristãos – membros das comunidades de base, agentes pastorais, padres e religiosos – pela constituição de associações de bairro nas favelas, a organização de camponeses sem terra (...) (LÖWY, 1991, p. 98).

---

<sup>41</sup> Alusão ao pecado original de Adão e à expulsão do paraíso (*cf.* BÍBLIA, Gênesis III).

A luta política, na perspectiva deste fiel (*ideal-típico*, antecipe-se), é vista como meio de transformação social, o que faz emergir um modelo de cidadania ativa que toma a educação como uma categoria privilegiada. Trata-se não de uma educação livresca, mas comprometida com a emancipação das classes demandatárias; uma educação que promova tal cidadania. Os agentes religiosos engajados no movimento de libertação pretendiam a realização, a execução, deste “projeto”, o que, em certa medida, aconteceu. Destaquem-se as comunidades eclesiais de base (CEB) e outros militantes cristãos ligados à TL foram vitais à formação dos movimentos sociais que reivindicaram, durante o último regime militar instalado no Brasil, a abertura política alcançada parcialmente no final dos anos setenta (cf. LÖWY, 1991, p. 57).

Em suma, a TL exerceu importante influência em diversos setores da sociedade brasileira, trazendo, inclusive, subsídios material e ideológico para os movimentos sociais desenvolvidos no país. A influência, aliás, foi recíproca. Os motivos que levaram os fiéis a tal engajamento não podem ser compreendidos olvidando-se das questões propriamente religiosas, os ideais ético-religiosos mobilizados nestas empresas.<sup>42</sup> Estas motivações justificaram, muitas vezes, uma atitude de enfrentamento com o Estado, na medida em que este representava os interesses do setor privado em detrimento dos interesses públicos, do povo.

A TL representa uma *nova* leitura da Bíblia em que o livro de *Êxodo*, por exemplo, serve como paradigma para *libertação de um povo escravizado*. Sendo assim, o discurso engendrado neste contexto poderá ser *ancorado* a categorias já conhecidas, difusas nos textos sagrados e vice-versa. Nessa perspectiva, a pugna pelos direitos do povo não é outra coisa senão a luta pelo *Reino de Deus*. A ideologia que radica neste discurso pode ser tomada não como “uma atitude contemplativa que desconhece sua dependência em relação à realidade social”, mas enquanto “conjunto de crenças voltado para a ação” (cf. ZIZEK, 1994, p. 9).

Não obstante as nuances deste discurso, algumas congruências podem ser elencadas: oposição ao capitalismo *laissez-faire*, que representa um sistema injusto; solidariedade com a luta pela autolibertação dos pobres, inclusive dos entraves econômicos; valorização de um modelo de cidadania ativa, que reivindica direitos

---

<sup>42</sup> Há, evidentemente, outros motivos envolvidos, mas estes foram intencionalmente negligenciados aqui. As razões para isso serão explicitadas adiante.

universais e engajamento nos movimentos emancipatórios. Estas exigências (que não são propriamente católicas ou protestantes, mas ancoram-se a uma hermenêutica bíblica *sui generis*) marcam esta forma peculiar de vivenciar a religião. Em outras palavras, são também as *promessas do cristianismo* que inspiram estas práticas, insista-se. A despeito de outras influências, tais *promessas*, sobretudo aquelas extraídas dos textos bíblicos que ressaltam a libertação dos cativos, dos oprimidos, que pregam a justiça, constituem uma vigorosa base de sustentação (cf. SANTOS, 2005).

São exemplos desse processo de ancoragens, de afinidades entre certos posicionamentos políticos e prescrições religiosas, no que se refere à TL, a exortação dos profetas Isaías, Jeremias e do discípulo Mateus. Dizia o primeiro: “aprendei a fazer o bem; atendei a justiça, repreendei ao opressor; defendei o direito do órfão, pleiteai a causa das viúvas” (BÍBLIA, Isaías, I: 17). Anunciava também aos governantes: “ai dos que decretam leis injustas, dos que escrevem leis de opressão, para negarem justiça aos pobres, para arrebatarem os direitos aos aflitos do meu povo, a fim de despojarem as viúvas e roubarem os órfãos” (BÍBLIA, Isaías, X: 1-2).

Do mesmo modo, admoestava o segundo profeta, dirigindo-se ao rei: “assim diz o Senhor: escutai o direito e a justiça e livrai o oprimido da mão do opressor; não oprimais ao estrangeiro nem ao órfão, nem à viúva; não façais violência, nem derramei sangue inocente neste lugar” (BÍBLIA, Jeremias, XXII: 3), e acrescentava, ao condenar a ganância e a injustiça: “ai daquele que edifica a sua casa com injustiça e os seus aposentos sem direito! Que se vale do serviço de seu próximo, sem paga, e não lhe dá o salário; que diz: edificarei para mim casa espaçosa e largos aposentos” (BÍBLIA, Jeremias, XIII: 14). O discípulo, que atribuía a autoria destas palavras a Jesus Cristo, arremata: “Por minha causa sereis levados à presença de governadores e de reis” (BÍBLIA, Mateus, X: 18).

Estas “prescrições”, e outras tantas, são evocadas quando é necessário justificar uma determinada conduta política, certos modos de agir no mundo, no âmbito das comunidades em que a TL se difundiu. Mas quais são os ideais, as bases doutrinárias que se destacam nas comunidades tratadas neste texto, que são mobilizadas nos espaços religiosos que interessam a esta investigação? Em uma palavra: a *profecia* foi ressignificada; mudou de foco. Ao invés de denunciar as “injustiças”, proclama a “vitória” dos fiéis (a prosperidade financeira do indivíduo, bem entendido).

A caracterização da TL até aqui apresentada é menos uma descrição rigorosamente baseada em um estudo empírico específico do que uma construção *ideal-típica* (no sentido de Weber); que fique claro. Alguns aspectos desta forma peculiar de vivenciar a religião foram *ênfatizados* intencionalmente a fim de que o contraste com as práticas empreendidas nos grupos estudados nesta pesquisa - marcadas, de um lado, pela Teologia da Prosperidade (TP) e, de outro, pelo conservadorismo teológico dos tradicionais - fosse evidenciado. Além do mais, a TL tem perdido espaço nos últimos anos, para não dizer décadas. Suas ideias, seu potencial para a aglutinação, enfraqueceram na mesma proporção em que declinaram as bandeiras políticas da esquerda. Mesmo assim, ao estudar o modo pelo qual o sentimento de pertencimento católico interfere na percepção de cidadania e violência de certas lideranças de movimentos sociais no Rio de Janeiro, Márcia Pereira Leite (2003, p. 71) identificou a “emergência de outra tendência, esta bem menos estudada, mas observada entre atores sociais católicos, especialmente militantes e lideranças participantes de redes de movimentos sociais”.<sup>43</sup> A autora refere-se justamente a “uma reatualização dos ideais de radicalização democrática e de construção de utopias, bem ao estilo das propostas da Teologia da Libertação”.

Michael Löwy (2000) apresenta a ala Ecumênica, dentro do ramo protestante, como sendo o setor em que a TL mais se difundira. Mas o que haveria em comum entre estes grupos, católicos e protestantes, que justificasse tal fenômeno? Uma “análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita” poderá iluminar, em parte, a discussão, afirme-se sem fazer alusão a Michael Löwy. Os símbolos a que o presente texto se refere são tributários de uma hermenêutica cristã de cujos aspectos fundamentais não constituem, a rigor, uma novidade. Eles versam sobre a prática da vida piedosa, mas também assinalam *modos de agir no mundo* que são, no caso da TL, “engajados”, acrescente-se.

Nesta perspectiva, afirma Cavalcanti, “o tema da santidade é compreendido não como um perfeccionismo moralista e individualista, mas como uma santidade para fora, para o próximo, para a prática do bem” (CAVALCANTI, 2002, p. 93). Ademais, o que se pretende realçar aqui é o processo de ancoragem entre tais concepções e práticas

---

<sup>43</sup> Tais pertencimentos simultâneos (participação em redes de movimentos sociais e na igreja), por certo, contribuíram para a eclosão desta peculiar visão de mundo político-religiosa. Eis as ancoragens.



e os ideais religiosos: os textos religiosos são mobilizados para *justificar* as práticas (políticas), mas a ancoragem é recíproca.

Diferente do que normalmente ocorre com a TP, nas comunidades em que a TL se difundiu, inclusive naquela estudada por Márcia Pereira Leite, floresceu uma forma de vivenciar a religião caracterizada pela “vida em comunhão”: “(...) valorização do princípio ético que leva o fiel a pensar (...) como parte de um sujeito coletivo que assim se constitui para experimentar a presença de Deus” (PRANDI, 1996, p. 95). De todo modo, se esta caracterização das concepções e práticas político-religiosas relativas à TL for minimamente considerada, se for válida, ela certamente se opõe tanto àquelas concepções imediatistas e relativistas (pós-modernas) quanto às vertentes conservadoras, *tradicionais*, reformadas, ambas discutidas neste texto. Em suma, Teologia da Libertação e Teologia da Prosperidade se contrapõem em vários aspectos. O cotejo entre Teologia da Libertação e a teologia conservadora dos reformados, aquela que marca as igrejas históricas, resultará, rigorosamente na mesma conclusão.

A “valorização” de certos princípios éticos é um traço comum a todos os empreendimentos humanos, sobretudo os religiosos, não há dúvidas quanto a isso. E como qualquer outra religião, o protestantismo – histórico ou pentecostal, orientado pela TP, TL ou qualquer outra teologia - exige uma postura do fiel no *mundo*, ainda que esta postura seja *ausentar-se do mundo*. O exame dos significados incorporados aos símbolos religiosos, das perspectivas teológicas difundidas nos grupos religiosos, propicia uma abordagem mais rica destes *modos de agir no mundo*. Este exame fornece elementos para uma discussão acerca das especificidades dos grupos estudados, suas práticas e marcas identitárias. Nesta perspectiva, indaga-se: qual o peso do paradigma da Libertação, por um lado, e da Prosperidade, por outro, na construção dos posicionamentos que interessam a este debate?

A TL e suas bandeiras são consideradas “extremistas” por tradicionais e pentecostais. Sua falência entre os pentecostais é tão indiscutível quanto o triunfo da TP neste segmento religioso (com todas as implicações decorrentes). Do mesmo modo, é indisfarçável o peso de uma teológica tradicional, duplamente conservadora (no sentido religioso e político), avessa a qualquer concepção religiosa que faça a mais discreta menção à TL, entre os reformados. Restam, afinal, convergências entre os tradicionais e

pentecostais em seus posicionamentos ético-religiosos? Há pontos de encontro entre estes dois sistemas teológicos que potencializem ou possibilitem alinhamentos políticos? A oposição à TL, em ambas as denominações, talvez seja um bom indício.

Burity (1997) defendeu que um discurso *pragmático-conservador* teria ganhado força no campo evangélico brasileiro com o declínio daquele outro: do “discurso crítico bidimensional” (“uma face voltada para a reforma eclesial e outra para a mudança da sociedade”) que, ainda nos anos setenta, era animado pelo *movimento da libertação*. Tal “discurso crítico”, afirmou o autor, marcara as igrejas evangélicas naquela turbulenta década. Já não marca mais, acrescente-se aqui. Nesta trilha, a ideia de um *conservadorismo pragmático* pode se constituir como um viável fio condutor para a análise dos posicionamentos ético-religiosos empreendidos pelos evangélicos nas últimas décadas. Em uma palavra, as questões apresentadas acima, atinentes às convergências entre tradicionais e pentecostais, serão enfrentadas também a partir das apropriações e retraduições que esta Tese faz do conceito introduzido por Burity: o *conservadorismo pragmático*. Aqui, porém, o conceito é consideravelmente alargado.

### 5.3 Conservadorismo Pragmático: uma nova aproximação.

Este texto não pretende classificar as práticas religiosas aqui denominadas “imediatistas”, de cujas relações de afinidade com a TP foram destacadas, como “alienadas” ou “atrasadas”, como fazem alguns de seus críticos (religiosos ou não). Aliás, Cecília Mariz (1996) já havia identificado “os elementos que podem ter um efeito positivo sobre a vida do pobre e que [explicam] a atração dessas igrejas” pentecostais em que se verificou a difusão da TP. Nesta linha, afirmara a autora:

O pentecostalismo oferece certas vivências e valores aos pobres que os ajudam a melhor enfrentar suas dificuldades cotidianas, ou seja, essas igrejas ajudam na sobrevivência (...). Não quero dizer que alguém adote uma religião visando apenas sobreviver melhor ou obter vantagens materiais. O sentido religioso, que motiva a fé do indivíduo (...) se distingue das consequências não-intencionais ou dos *efeitos colaterais* dessa adesão (MARIZ, 1996, p. 170 – grifos da autora).

As pesquisas de Cecília Mariz mostraram que, a despeito das objeções empreendidas pelos críticos do pentecostalismo e do neopentecostalismo, determinadas práticas religiosas relacionadas à TP e, em parte, às concepções “imediatistas” discutidas neste texto, podem contribuir para a promoção (social, econômica) de seus adeptos. Por certo, tal promoção apresenta-se, muitas vezes, como uma das consequências sociais do desenvolvimento desta forma particular de vivenciar a religião. Este texto, no entanto, discute algumas das “outras” consequências políticas destes processos, quais sejam: aquelas responsáveis pela produção, no campo evangélico, de um discurso aqui denominado *conservadorismo pragmático*.

Este *pragmatismo conservador* não é nutrido apenas pela TP e as concepções “imediatistas” características dos grupos religiosos em que se viu difundido um discurso “pós-moderno” (no sentido de Sanchis e Mendonça), os pentecostais, notadamente. Quando, por exemplo, os fiéis, quer sejam pentecostais ou tradicionais, enfrentam as já mencionadas “dificuldades cotidianas” com a ajuda de redes de cooptação, amizade e reciprocidade que ignoram os canais oficiais do Estado, mas que, ao contrário, criam atalhos e privilégios para os que participam delas, aí está também o *conservadorismo pragmático*. Neste caso, trata-se de um modelo *sui generis* de Estado, tipicamente brasileiro, como dissera Fiori (1995), que revela grande afinidade com o autoritarismo caracterizado por um clientelismo generalizado em que preside a privatização das decisões estatais, casuísmo.

O flerte com modelos políticos autoritários, uma postura tão intolerante à *esquerda*, aos movimentos sociais, às lutas sociais encampadas por minorias quanto às concepções liberais e republicanas de Estado, são algumas das outras marcas do *conservadorismo pragmático* que esta pesquisa quer dar destaque. Tome-se como exemplo, que está longe de ser isolado, mais uma declaração de um pastor presbiteriano, proferida em agosto de 2015, em sua página no *Facebook*:

Tudo - absolutamente tudo - que sabemos sobre o período do chamado regime ditatorial nos é informado por esquerdistas. Você conhece algum livro escrito sobre essa época por um militar??? O que é preciso dizer é que a luta dos militares não foi contra o regime democrático, mas em relação aos amantes do comunismo instaurado em outras partes do mundo (os subversivos e anarquistas). O que eu acho interessante é o fato de vivermos numa “democracia” governada pelos

filhotes do comunismo do passado. Os rebeldes de hoje ainda precisam é de uma boa regulamentação!!! (grifos do autor).

Igualmente perceptíveis foram as gradações nos discursos, as diferenças no tom e no conteúdo, entre as igrejas e no interior mesmo de cada uma delas. De qualquer modo, quase sempre foi possível a verificação das ancoragens entre os discursos político e religioso – a mobilização deste último a fim de justificar posicionamentos políticos tão conservadores quanto as concepções religiosas evocadas. Nesta linha, um outro episódio pode ser destacado. Em 25 de fevereiro de 2014, um grupo de manifestantes evangélicos, a maioria oriunda de igrejas pentecostais de segunda ou terceira onda, marchou em direção ao Palácio de Despachos (do governo do estado de Sergipe) a fim de levar suas demandas ao governador. “Tragam Deus para a educação”, é o que poderia ser lido em um dos cartazes (*Figura 1*, lado direito). Os manifestantes queixavam-se de uma política que não se pautaria pelos “valores da família”, isto é, uma política “tolerante ao homossexualismo”, por exemplo.

Este exemplo é emblemático. Ele traduz o caráter de parte das manifestações, das demandas empreendidas por uma significativa parcela dos religiosos observados. A definição negativa destes “valores da família” (isto é, a explicação de seu significado a partir daquilo que ele *não é*) pareceu recorrente na fala dos atores. Assim, os “valores da família” seriam vilipendiados quando houvesse êxito dos homossexuais, por exemplo, em suas lutas por direitos. Curioso, entretanto, é que a defesa dos “valores da família” não tenha envolvido, na fala dos agentes, a luta por “outros” direitos diretamente relacionados a esta instituição, como diversos direitos sociais, das mulheres, e, a exemplo daqueles elencados no Art. 277 da Constituição Federal de 1988, os da criança:

É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança e ao adolescente, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado, 1988.



*Figura 1*

Fonte: arquivo pessoal.

Em 12 de março de 2015, uma outra manifestação ganhou as ruas de Aracaju, desta vez, “contra a violência”. Nas palavras do organizador do evento, o presidente do Fórum Evangélico Nacional de Ação Social Política, pastor José Carlos Vieira, o objetivo da manifestação foi o de “incentivar os agentes de segurança pública que continuem fazendo o seu trabalho que tem sido belíssimo, apesar de a sociedade ver de uma forma diferente”. E continuou o pastor, “nós observamos que eles tem feito um trabalho de excelência, eles prendem os bandidos, mas a lei frouxa termina colocando esses delinquentes nas ruas”, declarou ao repórter Aldaci de Souza, do *Portal Infonet*.<sup>45</sup> Em tempo, os pastores presbiterianos citados até aqui não discordariam do colega pentecostal.

Talvez este Fórum não seja muito importante. Na verdade, possui pouca expressão, mesmo no interior do campo evangélico. Mas o evento em questão contou com o apoio da Associação dos militares do estado de Sergipe (Amese), e, particularmente, de seu presidente, o sargento Jorge Vieira – que foi candidato a um cargo eletivo no último pleito eleitoral. Sendo assim, não deveriam ser menosprezados

<sup>45</sup> SOUZA, Aldaci de. **Caminhada contra a violência percorre ruas de Aracaju**. Portal Infonet, 12 mar. 2015. Disponível em <<http://www.infonet.com.br/cidade/ler.asp?id=170250>>. Acessos 28 mar. 2015.

os interesses político-eleitorais que motivam as aproximações neste e em outros tantos episódios.

Eis mais uma faceta do discurso pragmático-conservador que se pretende demonstrar: a frouxidão das leis serve de empecilho para a ação e efetividade dos organismos de controle, da polícia, sobretudo. A fragilidade das leis, infere-se de inúmeras observações, é proporcional, é compatível com a “sociedade” – esta que “vê” de forma “diferente”, para repetir o pastor José Carlos. Nesta linha, o recrudescimento do direito penal, a repressão, a criminalização dos movimentos sociais (como o MST), do aborto, a diminuição da maioria penal, o “desnívelamento”, no caso das demandas do público LGBT, são exigências indiscutíveis. Um “crente de verdade” poderia pensar de outra forma, indagaria um fiel pragmático-conservador, pentecostal ou tradicional.

## 6. RELIGIÃO E POLÍTICA: DEMOCRACIA, IDENTIDADE E RECONHECIMENTO.

*Penso que a sociedade brasileira oferece excelentes possibilidades para se pensar o jogo das identificações políticas e religiosas, pois vive um pluralismo religioso relativamente recente, peculiar e muito concorrencial. Como responde o Brasil posto diante do pluralismo religioso?*  
(MIRANDA, 2006, p. 166).

### 6.1 Demandas religiosas no contexto do Pluralismo Razoável.

Ao delinear seu modelo do “pluralismo agonístico”, Chantal Mouffe (2006, p. 23) realça a importância da participação política dos mais variados agentes, isso porque “o objetivo da política democrática é”, segundo a autora, “transformar um *antagonismo* num *agonismo*”. Os opositores, nesta perspectiva, são encarados como adversários que devem ser tolerados, visto que eles são considerados atores legítimos. Deste modo, assevera a autora:

Na medida em que atuem nos limites constitucionais, não há qualquer razão pela qual os grupos religiosos não deveriam poder intervir na arena política para pronunciarem-se em favor ou contra de certas causas (MOUFFE, 2006, p. 25).

Habermas, pelo menos em seus mais recentes escritos (cf. HABERMAS, 2013), certamente concordaria com a autora. Não obstante, o problema aqui proposto não é o de saber *quando* um agente ou grupo religioso poderá ou não se pronunciar “em

favor ou contra de certas causas”. Mas o de saber *como* os agentes e grupos aqui estudados estão se pronunciando. Por razões óbvias, esta Tese declina de uma discussão jurídica sobre os “limites constitucionais” ventilados por Chantal Mouffe. Entretanto, não deixa de refletir sobre duas *possibilidades* que, de um modo ou de outro, relacionam-se com esta “discussão jurídica”.

Quais são estas “possibilidades”? Em primeiro lugar: a pretensão de denomináveis grupos religiosos de transformar seus *valores* em critérios ou parâmetros para as ações de Estado, para implantação de políticas públicas, por exemplo. Em segundo: o desrespeito, o não *reconhecimento* de certos indivíduos e grupos religiosos, vilipendiados em seus direitos e a consequente *luta por reconhecimento*. Em outras palavras, pergunta-se: qual a natureza dos posicionamentos construídos pelos agentes aqui estudados? Suas demandas reclamam *hegemonia* ou se relacionam às *lutas por reconhecimento*? As demandas por redistribuição, num sentido mais universalista, ocupam algum lugar considerável nestas reivindicações?

John Rawls (2003) traz subsídios importantes para este debate ao refletir sobre as bases filosóficas e morais para as instituições democráticas (uma das metas da *justiça como equidade*), que se referem às questões da liberdade e da igualdade. Segundo o autor, estas bases estão relacionadas com as “ideias familiares que possam ser trabalhadas e transformadas numa concepção de justiça política”. Assim, “a ideia mais fundamental nessa concepção de justiça é a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social que se perpetua de uma geração para a outra” (RAWLS, 2003, p. 7). Tal projeto, segundo seu proponente, não poderia prescindir de um pressuposto: os cidadãos cooperam como livres e iguais numa sociedade bem-ordenada em torno de uma “concepção pública de justiça”. Mas, entre aquelas “ideias familiares” figuram concepções religiosas ou fundamentalistas? Prossiga-se com a perspectiva teórica de John Rawls.

Uma sociedade bem-ordenada, para Rawls, é aquela regulada por uma concepção pública de justiça, num sistema equitativo de cooperação, em que os indivíduos: aceitam a mesma concepção e princípios de justiça; sabem que as instituições também respeitam estes princípios; agem de acordo com os seus deveres e obrigações. A cooperação social, neste caso, não é uma mera atividade coordenada por algum poder central, antes responde a critérios publicamente reconhecidos, racionais e



razoáveis, aos quais se filiariam cada indivíduo - na medida em que os outros fizessem o mesmo. Fundamentalmente, estes critérios incluem, segundo o autor, *reciprocidade e mutualidade*.

Neste modelo, as pessoas razoáveis entendem que podem apresentar demandas ou aceitar aquelas propostas pelos outros. Em todo caso, comprometem-se em honrar estes princípios. Estas premissas - que não são contempladas enquanto não houver muito esforço para tal – são em alguma medida análogas, reconheça-se, à ideia habermasiana de “condições ideais de fala”. Este esforço, ou melhor, a consecução das premissas em questão, irá resultar, infere-se de Habermas, do “chocante” reconhecimento “do pluralismo das visões de mundo”. Isto é, os cidadãos reconhecerão o mencionado pluralismo quando entrarem em “colisão” no processo de construção da agenda pública. Em uma palavra, os indivíduos reconhecem este tipo de pluralismo

quando aprendem a lidar pacificamente com esse fato na consciência de sua própria falibilidade – sem rasgar, portanto, o laço de uma comunidade política -, eles reconhecem o que significam, em uma sociedade pós-secular, as condições *seculares* da tomada de decisões, estabelecidas pela Constituição (HABERMAS, 2013, p.7-8 – grifos do autor).

“Os princípios de uma concepção democrática de justiça tem de especificar os termos equitativos de cooperação entre os cidadãos assim concebidos [livres e iguais; o que não deixa de ser uma idealização]” (RAWLS, 2003, p. 10). Estes princípios devem ser ao mesmo tempo *racionais* e *razoáveis*, enfatizam aqueles que fazem coro com o autor. A propósito, há uma crítica bastante oportuna a esta idealização, a este “modelo de sociedade”, de “justiça”, que merece uma reflexão. Ela foi proposta por Amartya Sen em seu *A ideia de justiça*, livro que, aliás, é dedicado a John Rawls. O escritor indiano está preocupado em “esclarecer como podemos proceder para enfrentar questões sobre a melhoria da justiça e a remoção da injustiça, em vez de oferecer soluções para questões sobre a natureza da justiça perfeita” (SEN, 2011, p.11). A crítica é justa e pertinente, e também por isso, deveria ser encampada por aqueles que militam nos organismos reativos do Estado, que tem por finalidade o controle das instituições públicas, a mitigação das injustiças. De qualquer modo, Rawls abre espaço para uma

discussão teórica mais ampla, capaz, inclusive, de apontar, de alguma forma, as bases para tais empresas.

De volta a Rawls. No contexto do pluralismo razoável, uma sociedade em que todos os indivíduos aceitam a mesma *doutrina abrangente* é algo impensável. Imagine-se um tipo de sociedade em que as pessoas devam seguir as mesmas concepções religiosas! O que Rawls defende é que esses cidadãos, inclusive os religiosos, poderiam estar de acordo não em relação à religião ou aos padrões estéticos, por exemplo, que o grupo deveria seguir, mas quanto às *concepções políticas de justiça*. É neste sentido que as concepções políticas não devem se filiar a quaisquer doutrinas abrangentes.

Para que um acordo sobre princípios de justiça seja eficaz, segundo a formulação teórica de Rawls (2003, p. 126), é necessário um outro, que o antecede: “sobre as diretrizes da discussão pública e sobre que critérios decidem que informações e conhecimentos são relevantes na discussão de questões políticas”. Uma vez que as “instituições básicas” e políticas públicas devem ser justificáveis para todos, afirma o autor, as formas de raciocínio do senso comum e a ciência (nos casos não controversos) devem fornecer, em se tratando dos elementos constitucionais essenciais, o acordo em questão – não os dogmas religiosos.

Os cidadãos poderão endossar estes elementos constitucionais publicamente. Entretanto, de acordo com Rawls, estas bases para as concepções políticas (que são endossadas publicamente: *razão pública*) devem pressupor um “véu de ignorância”: aquele que não considera as doutrinas abrangentes, que ignora as posições dos representados. É também por isso que, nesta concepção, os discursos religiosos – pelo menos os mais particularistas ou fundamentalistas - não poderiam se constituir como base, fundamentos para a produção do consenso político. Michael Sandel sintetiza a concepção de Rawls:

Suponhamos que estamos reunidos, como agora, para decidir os princípios que governarão nossa vida coletiva – para elaborar um contrato social. Que princípios selecionaríamos? (...) Suponhamos que, ao nos reunir para definir os princípios, não saibamos a qual categoria pertencemos na sociedade. (...) Não sabemos a que classe social ou gênero pertencemos e desconhecemos nossa raça ou etnia, nossas opiniões políticas ou crenças religiosas. (...) [Nestas

condições], poderíamos realmente fazer uma escolha a partir de uma posição original de equidade (SANDEL, 2012, p. 177-8).

Não obstante as críticas que pesam sobre a teoria (liberal) da justiça de Rawls, extensa é a lista de exemplos históricos que justificam as preocupações do autor, pelo menos aquelas preocupações relacionadas à posição original de equidade no contexto das doutrinas abrangentes. A esse respeito, afirme-se: quase todas as vezes que a religião (uma concepção religiosa que ignora os ideais universalistas mais caros à modernidade) legitimou as ações do Estado, em nome dos deuses foram sacrificados inocentes. Se isso for verdade, qualquer indivíduo - sobretudo aquele que se coloca na posição de “minorias religiosas” - teria motivos para rejeitar os efeitos deletérios de uma “concepção de justiça” que se baseie em princípios ou valores religiosos (da maioria). A *maioria*, aliás, tendo em vista a sua precariedade e provisoriedade, poderia também, e com razão, ressabiá-lo quanto à admissibilidade de tais fundamentos para a política.

É de se esperar que um religioso sincero oriente (ou admita orientar) sua conduta segundo as concepções e os dogmas que fundamentam sua fé. Por outro lado, esperar-se dos não crentes uma atitude análoga, e em relação às crenças que não professam, frise-se, beira ao totalitarismo. Isto não quer dizer que as demandas dos religiosos não devam ser consideradas no debate público, o que se poderia questionar nesta discussão é o ímpeto totalitário, que se arvora *absoluto*, presente em alguns discursos religiosos. De qualquer modo, o problema posto aqui não é o de avaliar a “boa e justa” reivindicação levada pelos religiosos à esfera pública. O que interessa ao trabalho é tomar como objeto de análise as diferentes demandas produzidas por esses agentes, perscrutar suas justificativas religiosas e classificá-las a partir daí.

No que se refere ao debate público brasileiro, as demandas que reivindicam um tal caráter *inquestionável* (porque derivadas da *revelação* ou, por outro lado, de uma *hermenêutica tradicional*; em ambos os sentidos expressariam a vontade de Deus, Sua Justiça) versam, geralmente, sobre princípios afetos aos direitos individuais, de deliberação sobre o próprio corpo, dos quais a questão do aborto é apenas um exemplo – e, atualmente, não tem sido o mais candente. Estas demandas desagüam em

alterações sobre temas moralistas, marcadamente particularistas e indiferentes a outros tipos de crenças ou outras formas de *autorrealização*.

Noutras palavras, não serão facilmente ouvidas, no campo evangélico aqui delimitado, manifestações que pugnem pelo estabelecimento de *critérios públicos de justiça* fora do escopo religioso, ou que privilegiem a *redistribuição*, por exemplo (nos sentidos empregados por Rawls). Aliás, “sobre as diretrizes da discussão pública e sobre que critérios decidem que informações e conhecimentos são relevantes na discussão de questões políticas”, esta pesquisa constatou: para tradicionais e pentecostais, tais diretrizes e critérios assentam-se, em primeiro lugar, nas questões relacionadas aos “valores da família”. O que significam estes “os valores da família”? Uma resposta precisa e unívoca é impraticável, pois há muitas ambiguidades nos discursos dos fiéis. Os agentes do campo titubeiam em suas demarcações. As convergências, no entanto, parecem se delinear em torno daquelas bandeiras a que este texto denominou de moralistas - destaque para o ataque aos grupos demandatários de certos direitos civis, como os LGBTs.

Em uma palavra, a “concepção pública de justiça” defendida pelos agentes religiosos aqui enfocados rasga o *véu da ignorância* ao estabelecer os “valores da família” - e tudo o que isso possa denotar, inclusive a “aversão militante” ao ideário da esquerda e dos movimentos sociais - como os valores fundamentais sobre os quais se assentariam os princípios de justiça. Na medida em que se radicaliza nesta direção, tal concepção desponta como uma das marcas daquilo que se chamou aqui de *conservadorismo pragmático*, mas apenas uma delas.

## **6.2 Identidade e Reconhecimento: da estima social aos interesses privados**

Por que os evangélicos apresentam demandas ao debate público, reivindicam mudanças sociais, políticas, que priorizem os “valores da família”? A “ofensa” a estes “valores” representa uma ofensa aos evangélicos? O que significariam estes possíveis agravos? Neste caso, quanto às manifestações perpetradas pelos agentes interessados nesta discussão, tratar-se-ia de uma “luta pelo reconhecimento” de uma

forma peculiar de autorrealização (identidade), destas que se opõem ao *desrespeito moral*? Mais uma questão: de que modo a ideia de “reconhecimento” que este texto aborda se articula ao desrespeito? Axel Honneth ilumina esta discussão:

Sentimentos de desrespeito formam o cerne de experiências morais, inseridas na estrutura das interações sociais porque os sujeitos humanos se deparam com expectativas de reconhecimento às quais se ligam as condições de sua integridade psíquica; estes sentimentos de injustiça podem levar a ações coletivas, na medida em que são experimentadas por um círculo inteiro de sujeitos como típicos da própria situação social (HONNETH, 2003, p. 260).

Este trabalho faz coro com esta concepção de Honneth, ainda assim, alguns outros problemas deverão ser levantados. Em relação às “motivações” dos agentes religiosos em discussão, às suas ações, haveria outras questões em jogo? Por certo que sim. Disputas por protagonismo, ou até hegemonia, ao invés de luta por reconhecimento? Talvez os três tipos. Dentre os diversos prismas a partir dos quais seria possível estudar as questões aqui propostas, a concepção de Axel Honneth (2003), com a sua “luta por reconhecimento”, revelou-se, em virtude dos problemas elencados neste trabalho, particularmente adequada. Suas lentes teóricas, assim como a ideia de pluralismo razoável introduzida por Rawls, orientam, em parte, as análises e clivagens levadas adiante nesta Tese.

À esteira de Axel Honneth, o conflito social ganha centralidade, a ponto de ser tomado como a base das interações. Assim, Honneth (sobretudo em suas obras dos anos 90) seguirá o jovem Hegel em suas pretensões universalistas, mas sem negligenciar as questões relacionadas ao desenvolvimento individual. Destarte, nesta perspectiva de análise, as identidades engendram-se nos mencionados processos de luta: *luta por reconhecimento*.

Segundo Honneth, as ciências sociais não dialogam convenientemente com a ideia de conflito social e suas motivações morais (reconhecimento). Para ele, “os motivos para a rebelião, o protesto e a resistência foram transformados categorialmente em *interesses*, que devem resultar da distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais de vida”. Diante desta “negligência”, Honneth (2003, p. 255-6) resgata “o nexos firmado entre desrespeito moral e luta social”, ideia cara também a esta Tese.

É em Hegel, afinal, afirmara Marcos Nobre, que “Honneth irá encontrar os elementos mais gerais da *luta por reconhecimento* que lhe permitiram se aproximar da *gramática moral dos conflitos sociais*” (In HONNETH, 2003, p. 18 – grifos do autor). Inequivocamente, Honneth reconhece sua dívida com o modelo hegeliano, para o qual “resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade” (HONNETH, 2003, p. 29). Mas ao tempo em que destaca o caráter idealista das premissas do autor de *A fenomenologia do Espírito*, Honneth esforça-se para imprimir uma “inflexão empírica” à teoria que ele próprio pretende desenvolver.

Os tipos de luta social que interessam a Honneth são aqueles que se referem ao desrespeito social, que tocam as identidades: aqueles capazes de restaurar ou instituir relações de reconhecimento mútuo; que possam potencializá-las. Este tipo de luta por reconhecimento pode ensejar, entende o autor, “desenvolvimentos sociais”. Nesta perspectiva, sintetiza Marcos Nobre, há de se levar em conta

(...) desde a esfera emotiva, que permite ao indivíduo uma confiança em si mesmo, indispensável para seus projetos de autorrealização pessoal, até a esfera da estima social em que estes projetos podem ser objeto de um respeito solidário, passando pela esfera jurídico-moral em que a pessoa individual é reconhecida como autônoma e moralmente imputável (In HONNETH, 2003, p. 18).

Apenas as duas últimas esferas ganharão contornos de conflito social: a degradação de formas de vida e o aviltamento do direito são potencialmente capazes de suscitar “movimentos”, transformações sociais. Mas, na medida em que se constitui como ponto de partida para outras formas de autorrealização, a primeira dimensão merecerá consideração, e será discutida neste texto adiante, ainda que rapidamente.

Para Axel Honneth, a ideia de “luta por conservação”, que marca a filosofia política moderna, deve-se tanto a Maquiavel quanto a Hobbes. Ela se desenvolveu em oposição às concepções políticas que remontavam a Aristóteles, radicadas na ideia do *zoon politikon*. Hegel retoma, então, este modelo conceitual, mas o amplia de modo a incluir as ideias de reconciliação, eticidade, intersubjetividade, reconhecimento. Para o “jovem” Hegel, uma *comunidade de cidadãos livres* se constitui na medida em que são

cridas relações de reconhecimento mais maduras eticamente, estas, por sua vez, e por mais paradoxal que possa parecer, afloram com os conflitos, os “atos de exteriorização negativa da liberdade”. Nesta linha, afirma Honneth (2003, p. 58): “somente aqueles conflitos sociais nos quais a eticidade natural se despedaça permitem desenvolver nos sujeitos a disposição de reconhecer-se mutualmente como pessoas dependentes umas das outras e, ao mesmo tempo, integralmente individuais”. No entanto, considerava Honneth, Hegel afastara-se desta concepção (que privilegiava a intersubjetividade) à medida que se aproximara da *filosofia da consciência* - aquela que marcou seu trabalho subsequente.

Destarte, Honneth (2003, p. 125) enxerga na teoria de George Mead uma ponte viável entre sua concepção e a ideia original de Hegel, uma vez que todos partilham “a ideia de uma gênese social da identidade do Eu (...)”. Honneth reconhece, deste modo, que as asserções de Mead às proposições do jovem Hegel podem deslindar o “fio condutor de uma teoria social de teor normativo”. Quanto aos padrões de reconhecimento, a cada um deles corresponde “um potencial particular de desenvolvimento moral e formas distintas de autorrelação individual” (HONNETH, 2003, p. 155).

É verdade que Marcos Nobre afirmara, há mais de dez anos, que “Honneth irá encontrar os elementos mais gerais da *luta por reconhecimento* que lhe permitiram se aproximar da *gramática moral dos conflitos sociais*” justamente no jovem Hegel. Contudo, em seus escritos mais recentes, o próprio Marcos Nobre (2013) adverte que é necessário aguardar-se os desdobramentos do modelo crítico desenvolvido por Honneth nos anos 90, especialmente

(...) no que diz respeito ao vínculo sistemático entre a ideia motriz de “reconhecimento” e a “reconstrução normativa”. Pois não são poucos nem irrelevantes os elementos modificados, que vão (apenas para dar alguns exemplos) desde a caracterização da esfera do *amor* ou do papel desempenhado por Mead em *luta por reconhecimento* até o próprio estatuto da posição que poderiam ter os escritos de Hegel do período de Jena no novo modelo de *Das Recht der Freiheit* – em que (como já tinha sido o caso do livro “de transição” *Sofrimento de indeterminação*) o centro está posto na *Filosofia do direito de Hegel* (NOBRE, 2013, p. 15 – grifos do autor).

As advertências são levadas em consideração aqui, assim como os novos debates sobre o modelo crítico desenvolvido por Axel Honneth (*cf.* RÚRION, coord., 2013) merecem atenção. Não obstante, é justamente a obra de Honneth desenvolvida nos anos 90 que ilumina a presente discussão. Em linhas gerais, os desdobramentos da perspectiva honnethiana não desabonam a apropriação que se faz aqui de *Luta por reconhecimento*.

Para Honneth, na esfera das relações mais próximas preside um sentimento de dependência do outro que implica confirmação, assentimento e reconhecimento recíprocos. Se levado a bom termo, deste processo se engendrarão indivíduos que gozam de um “poder-estar-só”. Em suma, essa autoconfiança, discutida numa perspectiva pós-metafísica, precede às outras formas de reconhecimento recíproco, outras atitudes de autorrespeito (como aquelas afetas ao direito e à estima social). A rigor, esta discussão diz respeito à concepção “do sujeito sociológico”, cuja “identidade é formada na *interação* entre o eu e a sociedade” (HALL, 2011, p. 11). Hall, enfatize-se, aborda este sujeito a partir de George Mead, perspectiva adotada também por Axel Honneth, a despeito das distâncias entre o autor jamaicano e o alemão. Nesta senda, este último autor destaca:

O fato de que um animal humano pode estimular a si mesmo da mesma maneira que os outros e reagir aos seus estímulos da mesma maneira que aos estímulos dos outros insere em seu comportamento a forma de um objeto social da qual pode surgir um *Me*, a que podem ser referidas as chamadas experiências subjetivas (G. H. Mead *apud* HONNETH, 2003, p. 130).

George Mead estabelece uma distinção entre o *Me* (que “representa a imagem que o outro tem de mim”) e o *Eu*, (“referido à instância na personalidade humana responsável pela resposta criativa”). O *Eu*, “a fonte não regulamentada de minhas ações atuais”, jamais entra no “campo de visão”, entende Honneth,

no entanto, em sua atividade espontânea, esse *Eu* não só precede a consciência que o sujeito possui de si mesmo do ângulo de visão de seu parceiro de interação, como também se refere sempre de novo às manifestações práticas mantidas conscientemente no *Me*, comentando-



as. Portanto, entre o *Eu* e o *Me*, existe, na personalidade do indivíduo, uma relação comparável ao relacionamento entre parceiros de um diálogo (HONNETH, 2003, p. 130 – grifos do autor).

Há de se frisar, todavia, que as formulações desenvolvidas por Mead não apontam para uma primazia ou anterioridade do *Eu* em relação ao *outro*. Ao contrário, Mead afirma que há “uma precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da autoconsciência” (HONNETH, 2003, p. 131). “O *Eu* é a reação do indivíduo à comunidade, tal como esta transparece em sua experiência” (HONNETH, 2003, p. 140). Sendo assim, o conflito que, segundo Mead, explica o desenvolvimento moral dos indivíduos e sociedades, radica-se no atrito interno entre o *Eu* e o *Me*: “É a existência do *Me* que leva o sujeito a engajar-se, no interesse de seu *Eu*, por novas formas de reconhecimento social” (HONNETH, 2003, p. 141 – grifos do autor). Aqui residem as possibilidades de mudança social, ou, no falar de Mead, evolução social:

em toda época histórica acumulam-se novamente antecipações de relações de reconhecimento ampliadas, formando um sistema de pretensões normativas cuja sucessão força a evolução social em seu todo a uma permanente adaptação ao processo de individuação progressiva. Pois, uma vez que os sujeitos, mesmo após a efetuação das reformas sociais, só podem defender as exigências de seu *Eu* antecipando uma coletividade que concede mais espaço de liberdade, origina-se uma cadeia histórica de ideais normativos que apontam na direção de um crescimento em autonomia pessoal (HONNETH, 2003, p. 143-4).

Segundo Mead, a contribuição positiva que um indivíduo oferece a uma sociedade - a autorrealização reconhecida por seus parceiros - permite a este indivíduo reconhecer-se como pessoa única e insubstituível. Honneth, no entanto, critica o critério adotado pelo psicólogo social para a identificação de tal contribuição: a “experiência do trabalho socialmente útil” (HONNETH, 2003, p. 153).<sup>46</sup> Não obstante, a fim de discutir (a partir de sua teoria do *reconhecimento*) as formas distintas de autorrelação individual, Axel Honneth recorre à psicologia social de G. Mead, insista-se. Deste modo, afirma Honneth (2003, p. 24), “origina-se no plano de uma teoria da intersubjetividade um

---

<sup>46</sup> Para Honneth (2003, p. 154), a solução de Mead carece de um princípio motivador, “uma indicação de por que os indivíduos devem experimentar para com o outro sentimentos de respeito solidário”.

conceito de pessoa em que a possibilidade de uma autorrelação imperturbada se revela dependente de três formas de reconhecimento (amor, direito, estima)”.

Os três princípios fundamentais de reconhecimento mútuo são assim traduzidos por Paulo Sérgio da Costa Neves (2005, p. 83): “o amor (no espaço privado das relações pessoais), a igualdade (no espaço dos direitos instituídos) e a solidariedade (no espaço das relações sociais interdependentes)”. A esfera do amor, segundo Honneth, envolve as relações mais próximas: “primárias afetivas”. Há, aqui, um sentimento de dependência do outro que implica reconhecimento recíproco, como já se assentou. Para abordá-lo, o autor se vale de pesquisas empíricas no campo da psicanálise. Nesta perspectiva, o processo de amadurecimento infantil implica uma relação intersubjetiva (entre mãe e filho). O problema está em abandonar-se uma condição de “ser-um” (uma *identificação* entre estes sujeitos, por assim dizer) sem, com isso, prescindir-se da relação de amor. Algumas etapas são percorridas neste processo, afirma Honneth recorrendo a Donald Winnicott: um momento de “dependência absoluta” é sucedido por outro, o de “dependência relativa”.

A dependência é, ratifique-se, recíproca, mas com o amadurecimento e as vicissitudes da vida, a mãe se ausenta mais e mais e, nesse processo, deve-se desenvolver “um reconhecimento do objeto como um ser com direito próprio” (HONNETH, 2003, p. 168). É esperado que estas transformações sejam respondidas pela criança com atitudes agressivas: estas são reações ligadas à perda de controle da situação. Todavia, a mãe contribui para a formação da personalidade (sadia) do filho não quando suporta incólume às agressões, mas quando as repele. Deste modo, ela irá se eximir de gerar em seu filho “fantasias narcisísticas de onipotência” (HONNETH, 2003, p. 169).

É deste embate, desta luta por reconhecimento, que a “criança vivencia o fato de que ela depende da atenção amorosa de uma pessoa que (...) [existe] independentemente, como um ser com pretensões próprias” (HONNETH, 2003, p. 170). Em outras palavras, “a matéria *de que é feita a amizade*” é este “poder-estar-só” de que gozam as crianças que atravessaram com êxito as fases de “dependências” citadas acima. Apenas estas, dotadas de autoconfiança, seguras do amor materno, desfrutam de tais privilégios. Essa autoconfiança precede às outras formas de reconhecimento recíproco; outras atitudes de autorrespeito. Assim,

da forma de reconhecimento do amor, (...) distingue-se então a relação jurídica em quase todos os aspectos decisivos; ambas as esferas de interação só podem ser concebidas como dois tipos de um mesmo padrão de socialização porque sua lógica respectiva não se explica adequadamente sem o recurso ao mesmo mecanismo de reconhecimento recíproco (...): apenas da perspectiva de um *outro generalizado*, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões (HONNETH, 2003, p. 179).

Nesta discussão, *reconhecimento e identidade* não poderão ser enxergados numa perspectiva estritamente psicológica. Em todas as esferas aludidas neste texto, os processos que engendram tais construtos, reconhecimento e identidade, não prescindirão das interações. Estes processos, com efeito, estão ligados ao surgimento de instituições que incumbidas de exigir e garantir o respeito recíproco, o reconhecimento, nos termos de Honneth. Em consonância com tal assertiva, vaticina Paulo Neves (2005, p. 83): “Honneth tenta afastar-se de uma visão do reconhecimento centrada apenas na estrutura psicológica individual, incorporando uma postura que privilegia o caráter normativo do direito moderno”. E continua o autor,

conquanto essas três dimensões do reconhecimento se interpenetrem, é a esfera dos direitos que tem a capacidade de influenciar as outras esferas, quer seja no nível das relações pessoais e amorosas, quer no nível da cooperação que os indivíduos estabelecem em suas relações sociais (NEVES, 2005, p. 83).

Finalmente, o excerto abaixo sintetiza a tese desenvolvida por Honneth acerca da relação entre reconhecimento e identidade pessoal. Para o autor, “o nexos existente entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio”

resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal: os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades. A extensão dessas propriedades e, por conseguinte, o grau da autorrealização positiva crescem com cada nova forma de

reconhecimento, a qual o indivíduo pode referir-se a si mesmo como sujeito: desse modo, está inscrita na experiência do amor a possibilidade da autoconfiança, na experiência do reconhecimento jurídico, a do autorrespeito e, por fim, na experiência da solidariedade, a da autoestima (HONNETH, 2003, p. 272).

Claro está que uma tal configuração apenas poderá ser ambientada, como já se mencionou, num tipo de sociedade que pressupõe uma evolução social: a modernidade. E é neste contexto que Honneth procura distinguir o reconhecimento jurídico da estima social. O respeito a um indivíduo, na esfera do reconhecimento jurídico, deriva de uma propriedade universal que faz dele uma pessoa. No que se refere à estima social, o respeito a um indivíduo deriva das propriedades singulares que o caracterizam. Do que se poderia perguntar: “como se constitui o sistema referencial valorativo no interior do qual se pode medir o *valor* das propriedades características” (HONNETH, 2003, p. 187 – grifos do autor). A propósito, qual o lugar dos evangélicos, o valor das suas “propriedades características” na sociedade brasileira?

Esta última questão teria sido um bom problema de pesquisa, mas não para este trabalho. Neste texto, interessa estudar os diferentes discursos religiosos produzidos no campo enfocado. Nesta empresa, a pesquisa quer entender “como se constitui o sistema referencial valorativo no interior do qual se pode medir o *valor* das propriedades características”, segundo os evangélicos. E, de mais a mais, a resposta está sendo apresentada.

Honneth assegura que as capacidades que caracterizam o homem como pessoa, no sentido antes exposto, ampliaram-se ao longo dos últimos séculos (na modernidade). Deste modo, o “enriquecimento das atribuições jurídicas do indivíduo” vincula-se à “concepção moral segundo a qual todos os membros da sociedade devem poder ter assentido por discernimento racional à ordem jurídica estabelecida, deve ser esperada deles a disposição individual à obediência”, o que não exclui “uma medida mínima de formação cultural e de segurança econômica” (HONNETH, 2003, p. 192-3). Tal formulação, acrescente-se aqui, parece próxima ao *princípio da diferença*, segundo a concepção de Rawls (2003). Em outras palavras, pelo menos neste ponto, Honneth reconhece sua preocupação com a satisfação das condições básicas de participação ou

redistribuição. Preocupação que, segundo alguns de seus críticos, seria ignorada pelo autor.

Ainda que Honneth admita não haver provas empíricas suficientes para amparar seu argumento geral, o autor especula que se pode chamar de “experiência de *autorrespeito*” quando:

(...) um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo (...) (HONNETH, 2003, p. 197 – grifos do autor).

Nesta perspectiva, o autor vislumbra um vínculo entre o não reconhecimento jurídico e a paralisia, a vergonha social e a perda do autorrespeito pelos quais passam as sociedades e indivíduos vilipendiados. De qualquer modo, uma outra esfera de reconhecimento é exigida dos sujeitos a fim de construírem uma “autorrelação infrangível”: “uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (HONNETH, 2003, p. 198), para a qual Hegel usava o conceito de *eticidade*. No Brasil, os religiosos em geral, e os evangélicos em particular, gozam dessa forma de reconhecimento? Há controvérsias, inclusive no interior de cada denominação, mas retorne-se a Honneth.

Privado de seu caráter transcendente, o conceito de honra deu lugar às categorias de *reputação* e *prestígio* social. É neste processo que o “sujeito entra no disputado campo da estima social como uma grandeza biograficamente individuada” (HONNETH, 2003, p. 204). É em relação a estas duas as categorias que passa a ser medida a estima social que cada indivíduo goza, em face de suas realizações e capacidades. Ainda assim,

o *prestígio* ou a *reputação* referem-se somente ao grau de reconhecimento social que o indivíduo merece para a sua autorrealização, porque de algum modo contribui com ela à implementação prática dos objetivos da sociedade, abstratamente definidos; tudo na nova ordem individualizada do reconhecimento

depende, por conseguinte, de como se determina o horizonte universal de valores, que ao mesmo tempo deve estar aberto a formas distintas de autorrealização, mas que deve poder servir também como um sistema predominante de estima (HONNETH, 2003, p. 206).

Enfatize-se, antes de mais nada, que as relações de estima social, segundo o autor, sujeitam-se às lutas nas quais os grupos buscam valorizar as suas próprias formas de vida. Em uma palavra: trata-se de uma luta por reconhecimento, em cujas armas são os meios da força simbólica, a capacidade de os grupos pautarem o debate público. Para tanto, a reputação de seus membros é fator importante. Neste sentido, nas sociedades modernas, a estima social é, antes de tudo, autoestima, o que enseja um tipo de solidariedade que lhe é compatível. Neste ponto, parece conveniente retomar-se uma questão anteriormente ventilada: os grupos evangélicos abordados neste trabalho gozam de tal estima social ou são desrespeitados? Eles responderão. Uma outra questão, visceralmente relacionada à primeira: suas lutas buscam reconhecimento ou supremacia, hegemonia?

O desrespeito, levando-se em consideração as implicações apontadas por Honneth até aqui, não significa uma violação a um direito tão somente, mas representa uma grave lesão à “identidade da pessoa inteira”. Assim sendo, o autor distingue três tipos de desrespeito: a) aquele vivenciado nos *maus-tratos* (“violação”), que destrói igualmente a *autoconfiança*; b) aqueles radicados nas experiências de *rebaixamento*, que tocam o *autorrespeito* moral, em face do não reconhecimento do *status* de indivíduo (“privação de direitos”), participante em pé de igualdade na interação social; c) a ofensa (“degradação”), relacionada à depreciação de um indivíduo ou conjunto de indivíduos, à estima social, ao seu *status* (“a degradação valorativa de determinados padrões de autorrealização”), o que afeta a sua *autoestima*.

Talvez seja necessário admitir-se que os evangélicos, assim como outros grupos religiosos minoritários, sofram alguma forma de ofensa, certos desrespeitos afetos ao *autorrespeito* e à *autoestima*. Mas se os indivíduos não costumam permanecer neutros diante das condições de ofensa, se o desrespeito não passa incólume pela experiência humana, como assevera Honneth, as lutas por reconhecimento podem estar em curso. Todavia, seria incauto ignorar-se o fato de que estes processos sejam contingenciais. Além disso, se a característica marcante da luta social é sua dimensão

coletiva, nem todas as formas de reconhecimento contêm experiências morais que possam levar por si só a conflitos sociais, como é o caso do *amor*. Já as experiências pessoais de desrespeito, nos registros das formas de reconhecimento do direito e da estima social, podem ser interpretadas como potencialmente capazes de alcançar os outros sujeitos:

a resistência coletiva, procedente da interpretação socialmente crítica dos sentimentos de desrespeito partilhados em comum, não é apenas um meio prático de reclamar para o futuro padrões ampliados de reconhecimento, (...) o engajamento nas questões políticas possui para os envolvidos também a função direta de arrancá-los da situação paralisante do rebaixamento passivamente tolerado e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma autorrelação nova e positiva (HONNETH, 2003, p. 260).

Ou seja, a liberdade da autorrealização, afirma Honneth, não pode ser alcançada senão com a ajuda de parceiros. Deste modo, “os diversos padrões de reconhecimento representam condições intersubjetivas que temos de pensar necessariamente quando queremos descrever as estruturas universais de uma vida bem-sucedida” (HONNETH, 2003, p. 273). Não obstante, o autor reconhece (acertadamente) que a condição intersubjetiva de uma vida bem-sucedida é uma “grandeza historicamente variável”.

A partir destas premissas, algumas questões merecem destaque: 1) Os agentes investigados consideram-se numa condição de “rebaixamento”, de desrespeito moral? 2) Se a resposta for afirmativa, vislumbra-se alguma reação, uma possível “resistência coletiva” por parte destes agentes? 3) Que tipo de “engajamento nas questões políticas” são observados? 4) Qual a natureza destes engajamentos, seus objetivos e demandas?

### 6.3 Reconhecimento, redistribuição, interesses e supremacia: as lutas dos religiosos.

Honneth, sua concepção de *luta por reconhecimento*, tem sido duramente objetada desde sempre. Um dos alvos preferencias das críticas é o suposto desinteresse do autor em relação às exigências de *redistribuição*. Nesta seara, afirma Paulo Neves, encontram-se autores como Nancy Fraser,

que toma as questões de raça e de gênero como paradigmáticas, *os eixos da injustiça são simultaneamente culturais e socioeconômicos*, razão pela qual é necessário unir os critérios de redistribuição e de reconhecimento na construção de uma sociedade justa (NEVES, 2005, p. 84 - grifos do autor).

Segundo Nancy Fraser (2007, p. 103 – grifos da autora), “Justiça, hoje, requer *tanto* redistribuição *quanto* reconhecimento; nenhum deles, sozinho, é suficiente”. Mas, a despeito das objeções da filósofa norte-americana (ver também FRASER, 2009) à teoria do reconhecimento de Axel Honneth, este autor não finaliza sua concepção formal de uma eticidade sem deixar de chamar atenção para o problema da redistribuição. Segundo Honneth, sua teoria “não pode renunciar à tarefa de introduzir os valores materiais ao lado das formas de reconhecimento do amor e de uma relação jurídica desenvolvida, os quais devem estar em condições de gerar uma solidariedade pós-tradicional” (HONNETH, 2003, p. 280).

Malgrado as controvérsias, talvez seja forçoso assentir também que a luta por reconhecimento, empreendida por um determinado grupo demandatário, poderá ensejar resultados que não foram premeditados: redistribuição, por exemplo. Isto é, a organização social que, pelo menos potencialmente, engendra-se nos movimentos, nas lutas por reconhecimento, poderia gerar as condições históricas para a pugna de direitos, viabilizaria as disputas políticas e instrumentalizaria os grupos demandatários, que passariam a exigir nos espaços públicos recursos materiais, inclusive.

Tantos “condicionais”, tantos verbos conjugados no *futuro do pretérito* justificam-se na medida em que a hipótese apresentada aponta para o sempre incógnito *porvir*. Mas há de se constatar que tal hipótese já fora testada com sucesso: a história



recente de lutas por reconhecimento em países hoje avançados é uma prova disto – o que também não garante nada, é verdade.

Honneth admite ainda a existência de outras motivações para as ações (ou lutas) encampadas pelos indivíduos, por inúmeros grupos sociais, quais sejam, os *interesses*: “orientações básicas dirigidas a fins”, nos termos do autor. Nestes casos, o atendimento das demandas não se refere à *reparação*, no registro moral. As demandas, neste caso, não são motivadas pelo desrespeito, mas originam-se em pretensões consideradas vantajosas pelos agentes. Tais pretensões visam a conservar ou aumentar o poder destes indivíduos e grupos, à manutenção dos mecanismos de reprodução das condições de vantagem.

Levada às últimas consequências, uma concepção desta natureza se preocuparia em desenvolver uma “análise de uma concorrência por bens escassos”. Honneth reconhece que há de se verificar empiricamente em que medida um conflito é originado na perseguição dos *interesses* ou na experiência moral do desrespeito, mas criticará o *primado dos interesses* na análise social. Também este trabalho se preocupa em realizar esta verificação, razão pela qual se indagou: no caso dos agentes interessados nesta pesquisa, quais são os fundamentos dos “conflitos”, dos embates e reivindicações empreendidas por ambos os grupos religiosos enfocados? O desrespeito, a busca de algum “interesse”, pela supremacia? Quais as diferenciações internas ou externas às denominações, quais as convergências?

O reconhecimento, tal como descrito no modelo construído por Honneth, não pode resultar do desrespeito, da lesão, do vilipêndio aos direitos de terceiros. Ou melhor, a luta de um grupo pela valorização das capacidades associadas à sua forma de vida não deve ser construída em detrimento da dignidade de outros grupos; a expensas da *degradação*, frise-se, de outras formas de vida e do aviltamento de direitos alheios. Quando isso ocorre, ao invés de luta por reconhecimento, aquela radicada em motivações morais, que pugnam pelo autorrespeito, está-se diante de um outro fenômeno: a busca por *supremacia* ou *dominação*. Há, muitas vezes, um abismo entre o desejo de autorrealização e o de dominação.

Deste modo, quando um grupo busca mobilizar os meios e instrumentos simbólicos que lhes são disponíveis a fim valorizar as capacidades associadas a sua

forma de vida, sem que, para isso, outros devam ser tripudiados e vilipendiados, o que se almeja alcançar é o autorrespeito, a autorrealização. Neste caso, a pugna por redistribuição configura-se, muitas vezes, como uma condição para reconhecimento e a estima social (que poderá, quiçá, ser alcançada apenas nas gerações seguintes).

Por outro lado, quando se pretende, ao invés de reconhecimento ou redistribuição, estabelecer como coletivas e vinculantes as normas, crenças ou convicções ligadas a formas de vida particulares (como, em alguns casos, as religiosas), o que se poderá ver é ambição por supremacia. Em qual das categorias os grupos escolhidos nesta pesquisa estão inseridos? A tentativa de pautar a agenda pública com suas demandas reclama *reconhecimento e redistribuição* ou *outros interesses*? Como foi visto até aqui, as respostas não são unívocas: há diferentes vozes em disputa.

### 6.3.1 *Minorias e minorias*

Num país de tradições católicas tão arraigadas, como é o Brasil, os outros grupos religiosos sempre enfrentaram dificuldades de expressão, de reconhecimento, estima social. Os espíritas, no entanto, a despeito de seu reduzido número de adeptos,<sup>47</sup> aparecem como exceção. Quer seja pela adesão de boa parte dos artistas e dramaturgos pertencentes aos quadros da Rede Globo de Televisão ao espiritismo, quer pela pública e notória simpatia dos proprietários e diretores daquela emissora a esta religião, o fato é que, há décadas, personagens espíritas são retratados de forma muito mais condescendente (ou até glamorosa) na teledramaturgia e mesmo no telejornalismo daquela empresa<sup>48</sup> do que os adeptos de outras religiões.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Segundo o IBGE (2012), dados do Censo de 2010, os espíritas correspondem a 2% da população brasileira, contra 22,2% de evangélicos (das mais variadas denominações e ondas) e 64,6% de católicos.

<sup>48</sup> Escusado seria discutir-se aqui a importância desta empresa no cenário sociocultural brasileiro.

<sup>49</sup> *Alberto*, personagem vivido por Cláudio Cavalcanti na novela *A Viagem*, de 1994, servirá como exemplo. O personagem é um médico bem sucedido, muito inteligente, equilibrado e altruísta. Ele promove as sessões mediúnicas que, na trama, auxiliam decisivamente quase todas as personagens. A telenovela, que teve a sua primeira versão exibida em 1975, foi produzida pela Rede Globo de Televisão. Escrita por Ivani Ribeiro, direção geral de Wolf Maya, foi inspirada no livro *Nosso Lar*, que teria sido psicografado pelo médium Chico Xavier. O livro mereceu uma versão cinematográfica em 2010: um *longa metragem* dirigido e roteirizado por Wagner de Assis, que contou com a *Globo Filmes* em sua produção. Apenas para endossar o argumento precedente, eis uma rápida lista de telenovelas com temáticas espíritas exibidas pela Rede Globo: *Amor Eterno Amor* (2012), de Elizabeth Jhin, direção geral de Pedro Vasconcelos; *Anjo de Mim* (1996-1997), de Walter Negrão, dirigida por Ricardo Waddington; *Escrito nas Estrelas* (2010), de Elizabeth Jhin, direção geral de Rogério Gomes e Pedro Vasconcelos; *O Profeta* (2006-2007), de Ivani Ribeiro, supervisionada por Walcy Carrasco e dirigida por Mário Márcio

Por outro lado, os religiosos não católicos (e não espíritas) são, muitas vezes, retratados nas telenovelas e filmes brasileiros de forma depreciativa e caricata. A telenovela *América*, escrita por Glória Perez e dirigida por Jayme Monjardim, é um bom exemplo disso. Produzida pela Rede Globo e exibida em horário nobre, em 2005, esta telenovela contava com uma personagem chamada *Creusa*, vivida por Juliana Paes, que refletia o estereótipo de uma moça “crente”: empunhava uma Bíblia, repetia alguns chavões observados nas igrejas evangélicas, trajava-se como algumas mulheres pentecostais costumam se vestir. O fato é que a personagem era uma falsa moralista, dissimulada e pouco ética em suas atitudes. A Rede Globo alegou, em seu sítio oficial, mais precisamente, na página principal da referida telenovela, que a personagem não possui religião específica: “É uma beata sem religião definida. Gosta de missas, cultos... Onde houver uma manifestação religiosa, ela está lá, posando de fiel (...)”.<sup>50</sup> Mas qualquer brasileiro razoavelmente familiarizado com o vocabulário típico dos evangélicos a identificaria como tal.

Além disso, as solenidades oficiais, nas mais variadas instituições e em todos os níveis do poder, contam com a participação de sacerdotes católicos; assim como as repartições públicas ostentam imagens representativas deste grupo religioso. Estes são apenas alguns exemplos que exprimem as “dificuldades” aludidas anteriormente. Assim sendo, talvez se justificassem, do ponto de vista dos próprios fiéis evangélicos, as lutas por reconhecimento empreendidas por estes religiosos, como se observou na aprovação da “Lei geral das religiões”, por iniciativa da bancada evangélica no Congresso Nacional. Do mesmo modo, quicá se explicasse a solicitação de pastores evangélicos à diretoria da mesma Rede Globo de Televisão: eles querem “uma heroína evangélica”.<sup>51</sup> Ainda assim, há de se levar em conta as condições em que se dão estas reivindicações, estas lutas: alguns atores anseiam por visibilidade, destaque, o que lhes conferiria prestígio pessoal no campo. De qualquer modo, a concepção de Honneth sobre o prestígio e estima social não se aplicaria melhor a outra sociedade.

---

Bandarra (segunda montagem). Em todos os casos, as tramas procuraram valorizar as características religiosas das personagens, bem entendido, os dons mediúnicos e os outros aspectos relacionados à doutrina espírita.

<sup>50</sup> Disponível em <http://america.globo.com/Novela/America/Personagem/0,,PS119-4201,00.html>. Acessos em 13 de outubro de 2013.

<sup>51</sup> Cf. PEREIRA JR., Alberto e BALLOUSSIER, Anna Virginia. **Pastores pedem heroína evangélica à Globo.** *Folha de São Paulo*, São Paulo, 6 de jan. de 2013, *Ilustrada*. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrada/87200-pastores-pedem-heroína-evangelica-a-globo.shtml>>. Acessos 31 de janeiro de 2013.

O que estas reivindicações empreendidas pelos agentes religiosos representam? Elas são a expressão de uma *luta por reconhecimento*, levada a cabo por um grupo que se considera rebaixado, desrespeitado? Ou diriam respeito a demandas de outras naturezas? O debate suscitado por Patrícia Matos (2004), que revisita as controvérsias trazidas à baila pelos críticos ou interlocutores de Honneth, pode apresentar algumas alternativas de análise. Neste caso, o filósofo alemão terá como interlocutora a filósofa americana Nancy Fraser. “O que preocupa Fraser”, afirma a autora brasileira,

(...) é a desconexão entre as duas dimensões dos conflitos sociais, a dimensão econômica e a cultural, que estão normalmente associadas. O que ela percebe nas novas demandas dos movimentos sociais por reconhecimento de identidades culturais é precisamente a minimização e não-tematização das questões referentes às desigualdades econômicas, numa ordem social globalizada e marcada por injustiças econômicas. A separação entre as dimensões econômica e cultural é falsa na visão dela. O desafio então é descobrir como conceitualizar reconhecimento cultural e igualdade social de maneira que uma demanda não enfraqueça a outra. Significa também teorizar sobre os modos pelos quais as desvantagens econômicas e o desrespeito cultural estão entrelaçados e apoiados um no outro (MATOS, 2004, p. 145).

“A propósito da polêmica”, Celi Regina Jardim Pinto (2008), procura mostrar que uma oposição entre os autores, uma incompatibilidade entre as suas teorias, não se sustenta. Deste modo, constrói uma argumentação que busca identificar os “elementos diferenciais fundamentais” nestas teorias, ao mesmo tempo em que objeta a alegada incompatibilidade. Neste sentido, considera:

Parafraseando Fraser, afirmaria que existe uma falsa antítese entre ela e Honneth, e que reter os melhores elementos de cada teoria é altamente positivo, tendo em vista uma teoria normativa da justiça, principalmente, com olhos voltados para a questão brasileira (PINTO, 2008, p. 36).

Ainda que não haja propriamente uma contradição entre Fraser e Honneth (como sugere Celi Pinto), a “desconexão entre as duas dimensões dos conflitos sociais,

a dimensão econômica e a cultural”, mencionada por Patrícia Matos, é evidente na fala, nos posicionamentos, nas demandas apresentadas pela maioria dos evangélicos retratados nesta Tese. Parte de suas preocupações gravita em torno da ideia de *reconhecimento* (cultural), como se observou nos dois últimos exemplos mencionados. Ademais, em sua maior parte, as reivindicações empreendidas pelos agentes abordados neste trabalho não parecem contemplar as questões econômicas relacionadas à redistribuição.

#### **6.4 Demandas, ideologias e clivagens: nem esquerda, nem direita.**

A esta altura, deve estar claro que as distinções identitárias perseguidas nesta pesquisa não se estabeleceram tão somente em função das demandas apresentadas pelos fiéis, aquelas submetidas ao debate público (formalmente ou não). Os posicionamentos dos fiéis e igrejas são identificados em diversos espaços. Constroem-se no cotidiano da convivência na igreja, nos discursos proferidos dos púlpitos, nas aulas da escola bíblica dominical, nos textos veiculados através das mais variadas mídias e veículos. Em todas estas esferas, os posicionamentos (os discursos, *os modos de agir no mundo*) são confrontados com as justificativas religiosas mobilizadas pelos agentes.

O exame dos posicionamentos, no sentido aqui empregado, das demandas, dos *modos de agir no mundo*, das formas de participação dos fiéis e igrejas evangélicas nos espaços públicos (em cotejo com as justificativas ético-religiosas mobilizadas pelos agentes em questão) contribui, afirme-se mais uma vez, para compreensão de fenômenos sociais relevantes; aí incluídos alguns daqueles que não se restringem ao campo religioso propriamente dito. Mas é possível o estabelecimento de clivagens, de classificações (no âmbito das identidades e, sobretudo, das práticas sociais, das demandas) razoavelmente *neutras*? Há como se esquivar das rotulações influenciadas por denomináveis perspectivas ideológicas ou político-partidárias?

Também Maria da Glória Gohn (1997) preocupou-se em estudar as reivindicações, as demandas empreendidas por determinados agentes. Naquele texto clássico, entretanto, a autora abordou os *movimentos sociais*. Suas atenções se dirigiram

para o estabelecimento de critérios de análise, de classificação dos movimentos sociais contemporâneos. Com base em suas demandas, Gohn os classificou em dois grupos que seriam opostos entre si: *progressistas* e *conservadores*. As reivindicações dos primeiros visavam, segundo a autora, à “mudança social”, à “emancipação da população demandatária”. Tal análise enfocava, segundo Gohn: a) o conteúdo das demandas; b) a agenda de atuação dos grupos investigados; c) a natureza das relações que estes agentes ou grupos mantêm com as instituições sócio-políticas; d) o caráter das transformações geradas pela ação dos agentes em questão. As demandas conservadoras, em contraste, seriam aquelas que procuram garantir o *status quo*: as condições de subordinação e dominação existentes.

Com efeito, no modelo de Maria da Glória Gohn não há muito espaço para indefinições, ambiguidades ou *áreas cinzentas*: ou bem os agentes são *progressistas* ou são *conservadores*. Nesta perspectiva, as filiações político-partidárias e suas motivações são apreendidas quase naturalmente em suas conclusões: os primeiros são de *esquerda* e seriam motivados pelo desejo de promover as transformações capazes de gerar a emancipação das populações pobres. Esta Tese, por seu turno, procura evitar uma postura *naïf*: uma simplificação que consiste em relacionar demandas progressistas, que seriam invariavelmente orientadas pelos interesses do povo, “do bem”, por definição, aos “posicionamentos políticos alinhados aos partidos de esquerda”, por exemplo.<sup>52</sup>

Esta pesquisa não pretende associar as lutas por *reconhecimento* e *redistribuição* (estas que estão, em linhas gerais, ligados à autorrealização, por um lado, e, por outro, diriam respeito a reivindicações de cunho mais universalista) às demandas *progressistas*, no sentido político-ideológico que este termo possa denotar. O motivo é muito simples: tais demandas *também* brotam em contextos sociais orientados por perspectivas político-partidárias de diversos matizes, aqueles mais ao centro, os mais à *esquerda* ou aqueles à *direita*, mas, sobretudo naquelas *liberais*.

Por outro lado, as reivindicações que visarem apenas à manutenção de certas posições de dominação, ou à tentativa de supremacia, *hegemonia* – a expensas de

---

<sup>52</sup> Isto não quer dizer que as manifestações dos agentes, pró ou contra certas bandeiras partidárias, não sejam elementos interessantes de investigação. Neste caso, o *Facebook* mostrou-se um *locus* privilegiado para a pesquisa. Talvez o isolamento e a sensação de proteção que acomete os “debatedores virtuais” lhes inspirem a falar o que não fariam numa discussão tête-à-tête. Este texto discute em que medida as análises empreendidas também neste *locus* se prestaram à consecução dos objetivos desta pesquisa. Todavia, por ora, devem ser explicitados os critérios para as clivagens das demandas empreendidas pelos agentes interessados.

outras formas de autorrealização - serão vinculadas às demandas *conservadoras*. Ou seja, as demandas de cunho moralista, sectárias, relacionadas menos ao “reconhecimento” de direitos do que à busca de “supremacia” (nos sentidos empregados por Axel Honneth) são vinculadas ao conceito de *hegemonia*. Entre estas demandas, inclusive, podem figurar aquelas a que este trabalho chamou de “busca por algum *interesse*” (interesse também no sentido empregado por Honneth), mas que não são privativas, exclusivas dos grupos cuja orientação política é identificada com a chamada *direita*, em absoluto.

Em linhas gerais, os parâmetros para as classificações das demandas apresentadas pelas igrejas e fiéis resultaram desta composição. Assim, ao mesmo tempo em que se vale das ideias de *pluralismo razoável*, *reconhecimento*, *redistribuição*, *hegemonia e interesses* como critérios para o estabelecimento de clivagens entre os grupos, esta Tese quer evitar, pelos motivos expostos acima, o critério utilizado por Gohn (1997) para classificar as reivindicações provenientes dos movimentos sociais.

## 7. CONSERVADORISMO RELIGIOSO, CONSERVADORISMO POLÍTICO.

*Que o protestantismo tenha sido, no seu momento carismático, fundador, original, a explosão de um grito reprimido de liberdade, parece-me um fato que não pode ser negado. O problema é se, no seu desenvolvimento histórico, o Protestantismo preservou a sua visão inicial*  
(ALVES, 1979, p. 41).

### 7.1 Uma tipologia provisória.

A maior parte das distinções que este trabalho pretendeu evidenciar já foi deslindada, pelo menos preliminarmente. Mas, antes que se prossiga, talvez devam ser feitas algumas considerações mais gerais, para não dizer didáticas, acerca das tipologias no campo evangélico. Atente-se, todavia, para uma advertência: ainda que sejam úteis as taxonomias às análises sociais, a enorme diversidade característica do campo religioso brasileiro, do evangélico, particularmente, aliada às incertezas sobre as definições identitárias, diminuem sensivelmente as possibilidades de operacionalização de quaisquer tipologias do gênero. O que equivale dizer: todas as tipologias são provisórias.

Tendo em vista estas ressalvas, as classificações sugeridas aqui devem ser tomadas como “referências”, não realidades dadas. Elas são instrumentos para a análise das conexões e associações num determinado momento histórico, não estruturas inamovíveis. A rigor, elas não *explicam*, mas auxiliam nas explicações. Nesta perspectiva, o texto apresenta, a seguir, uma taxonomia provisória e panorâmica: um ponto de partida, uma caracterização do campo evangélico contemporâneo (que



interessa particularmente a esta investigação), encarada, até certo ponto, nesta discussão como um *tipo ideal*.<sup>53</sup>

O tipo ideal não pretende ser um retrato da realidade. Ele é um “deslizamento” da *realidade*. Isto resulta num instrumento metodológico puramente formal para a apreensão discursiva de um determinado universo empírico. Obtém-se um *tipo*, é o próprio Weber quem diz, “mediante a acentuação unilateral de um ou de vários pontos de vista e”, continua:

mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento. É impossível encontrar empiricamente na realidade este quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma utopia” (WEBER, 1999, p. 137-38).

Sem olvidar-se, obviamente, das assertivas do artífice deste instrumento racional de análise, os tipos que orientam esta discussão foram construídos a partir de pesquisas de campo empreendidas no curso do doutoramento, além de outras, apropriadas das fontes bibliográficas sinalizadas neste texto. Assim, diante das várias taxonomias existentes, é possível construir-se (como quem elabora um *tipo ideal*, diga-se mais uma vez) uma em particular, capaz de encerrar diversas denominações deste ramo.

Esta classificação contempla e apresenta, fundamentalmente, dois segmentos principais: *protestantismo histórico* e *pentecostalismo*. Não alcança aquelas denominações de imigração e alguns outros grupos religiosos mais sectaristas ou que promovem uma reinterpretação muito particular da Bíblia. Também estão fora de seu raio de cobertura os grupos religiosos que *adotam* outros textos como “regra de fé e prática”, tais como “Testemunhas de Jeová”, “Mórmons”, “Adventistas do Sétimo Dia”, etc. Todas estas exceções merecem estudos particulares.

No primeiro segmento a ser discutido aqui, estão as igrejas evangélicas *tradicionais* ou *históricas* (reformadas), como a Presbiteriana do Brasil (IPB), algumas

---

<sup>53</sup> Esta classificação não pretende ser completa ou exaustiva, antes quer dar conta do campo religioso sobre o qual a pesquisa se debruçou, sobretudo das igrejas em que se observou o chamado *conservadorismo pragmático*.

denominações Batistas (a *Convenção Batista Brasileira*), Anglicana, algumas confissões Luteranas, Metodistas. Não obstante o pioneirismo destas igrejas, que foram, inclusive, as primeiras evangélicas a se instalar no Brasil (ainda no período imperial), elas não correspondem à maioria dos evangélicos neste país. Além disso, o proselitismo - aquele tipo mais agressivo que caracteriza o neopentecostalismo - não lhe é peculiar. Este grupo será marcado por uma relativa intelectualização das lideranças e, em alguma medida, dos membros.

Entre os presbiterianos, em particular, dificilmente serão encontrados pastores sem formação superior, muito menos sem formação específica, ou seja, teológica. Tal qualificação pode ser encontrada em um dos seminários espalhados pelo país, a exemplo do Seminário Presbiteriano do Norte, em Recife. Autores como Paul Freston (ver GUTIÉRREZ; CAMPOS (Orgs.), 1996, p. 257-275) sinalizam, no entanto, uma queda na qualidade da formação destes líderes, inclusive nos estabelecimentos presbiterianos de ensino, os mesmos que, até pouco tempo, eram reconhecidos como centros de excelência.

É possível que alguns pastores presbiterianos concordem com esta análise; talvez por isso sejam cada vez mais procurados os centros de formação no exterior, principalmente nos Estados Unidos. E este parece ser um capital simbólico realmente valioso no campo. Uma prova disto é que os encontros promovidos pelos religiosos, os seminários, os congressos, devem ter como palestrantes “homens preparados”, afirmam os atores do campo. Esta preparação tem incluído, amiúde, a citada formação no exterior.

O outro segmento, *os pentecostais*, pode ser subdividido em três: *primeira onda* ou *tradicionais*. Surgida ainda na primeira década do século XX, esta onda é formada pela Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil, principalmente. Esta denominação é menos proselitista e mais sectária do que aquela, mas ambas realizam aquilo a que se poderia chamar de “leitura fundamentalista da Bíblia”. Bertone Sousa (2010) é dos que atribuem esta “leitura” à Assembleia de Deus. Em sua pesquisa, que tomou como foco as publicações destinadas às aulas na Escola Bíblica Dominical naquela igreja, o autor ilustra bem as maneiras pelas quais a mencionada “leitura” se reflete no *modo de viver a religião* que emerge na igreja Assembleia de Deus.

Ao discutir “a experiência social”, tomada como uma “combinatória de múltiplas lógicas presentes na sociedade”, Carlos Smiderl apresenta uma característica importante dos agentes religiosos pentecostalizados (religiosos que não necessariamente pertencem a igrejas pentecostais, mas vivem a “experiência” pentecostal):

(...) o que singulariza a experiência do ator evangélico pentecostalizado brasileiro — independentemente da instituição religiosa à qual esteja circunstancialmente filiado — é a hierarquia que ele estabelece (ou restabelece) entre os diferentes sistemas e as diferentes lógicas. Em um ambiente social caracterizado pela guerra entre as diferentes lógicas autônomas de ação, o ator evangélico pentecostalizado tende a estabelecer — ainda que de forma pré-reflexiva — uma hierarquia que tem no seu ponto mais alto a lógica derivada da sua fé e da sua visão de mundo (SMIDERL, 2011, p. 85-6).

A *segunda onda*, que preconiza tanto os “dons espirituais” quanto a “prosperidade”, foi formada predominantemente por dissidentes da primeira onda, em meados do século passado. Destaques para a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) e, em Sergipe, para a Igreja Presbiteriana Renovada.

A *terceira onda*, os *neopentecostais* - a Igreja Universal do Reino de Deus aparece como sua principal representante - são distinguidos por empreender forte apelo proselitista e por constituir-se de estratos economicamente inferiores da população, com menor escolaridade, inclusive (esta é também uma característica da *primeira onda*). De um modo geral, qualquer observador atento constatará certas diferenças entre as igrejas tradicionais e as pentecostais no que se referem aos níveis econômico e de escolaridade de seus membros. O contraste é mais perceptível entre as reformadas e as neopentecostais. As pentecostais de segunda onda, todavia, atraem um público mais variado, mais heterogêneo.

A despeito destas constatações, algumas igrejas neopentecostais, como a “Sara Nossa Terra” e a “Renascer em Cristo”, atingem variados estratos da sociedade e conseguem atrair celebridades, artistas e não poucos esportistas de destaque nacional. A mensagem de autoajuda e, sobretudo, uma pregação que exige menos “compromisso”<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Alusão aos já mencionados “atos de exteriorização da fé”, o “testemunho”.

dos fiéis, explica, em parte, este fenômeno. Em uma palavra, no neopentecostalismo não há o ascetismo que caracteriza a primeira onda e o protestantismo histórico. Em seu lugar serão enfatizadas as “vantagens” que decorrem da adesão à igreja: promoção social, a manutenção de relacionamentos “abençoados”, saúde, etc.

Os pentecostalismos de segunda e terceira ondas, a despeito das distinções litúrgicas e das diferenciações doutrinárias, caracterizam-se por uma concepção de prática religiosa mais flexível em relação à axiologia bíblica tradicional. Ao mesmo tempo, enfatizam a promoção individual. E estes são alguns dos aspectos do *conservadorismo pragmático* apresentado nesta Tese, mas apenas alguns. O conceito alberga um conjunto de práticas bastante diversificado. De qualquer modo, as convergências mais pronunciadas (mesmo entre tradicionais e pentecostais) orbitam em torno do que se chamou aqui de *modos de agir no mundo*, mais especificamente, dizem respeito a um peculiar discurso político promovido pelos agentes - um dos elementos mais centrais do *conservadorismo pragmático*.

Os neopentecostais valorizam a *batalha espiritual*, que é mediada pela figura de autoridade do sacerdote, mas que não prescinde da fé e da disponibilidade dos fiéis nos dízimos e ofertas à igreja. Os pentecostais de segunda onda preconizam a “cura nas relações”, num discurso que se aproxima da *autoajuda*, da *terapêutica*. Ambos conferem importância fundamental às finanças, à prosperidade, em detrimento do estudo sistemático da Bíblia, e empreendem forte apelo proselitista.

Também em função desta ênfase proselitista, um observador atento notará uma postura mais permissiva, por parte do sacerdote e dos fiéis, em relação a certos signos de exteriorização da fé (testemunho), ao engajamento religioso, ao estudo da Bíblia, senão àqueles signos ligados à fidelidade (nos dízimos) e obediência à autoridade (do líder religioso, mormonte), com as “recompensas” deles decorrentes. Sendo assim, há também, nesse ambiente, maior tolerância em relação às convicções, às necessidades do visitante: a pregação está ligada a estas “necessidades”, orienta-se, muitas vezes, em relação a elas. Afinal, ele, o visitante, deve se tornar membro! A declaração de um pastor pentecostal, da Igreja do Evangelho Quadrangular, entrevistado para este trabalho, talvez possa ilustrar esta concepção. Nela, o líder quadrangular fala de sua vida, do que aprendera no convívio na igreja:

E eu passei então a conviver com isso, eu passei a entender melhor o outro lado, entender melhor as pessoas, eu passei a compreender melhor o ser humano eu passei a enxergar os erros como uma questão assim de a pessoa querer acertar (porque a gente não erra porque você erra) a maioria das vezes você erra tentando acertar, você fala: poxa, eu não sabia que era assim, eu não pensava que era desse jeito. Então você, o ser humano não foi feito pra errar, pode ver que erro é um, assim uma raridade na vida do cara, ele não erra duzentas vezes por dia, não erra. O cara erra, ó, puxa, errei. Eu acho que é por aí.

O líder pentecostal, o pastor da IEQ, também reconhece que os fiéis de sua igreja estejam procurando uma “palavra” deste tipo: que “massageie o ego”, que “faça bem”, algo que poderia ser comparado à autoajuda:

Hoje não, hoje o pastor, ele, de repente, ele tá muito bem, o membro tá lá ouvindo, mas se ele falar sobre dízimo e oferta, se ele pega um pouco mais pesado, a pessoa não fica ali mais, a pessoa fala assim: agora eu vou pra igreja batista, porque lá eles falam menos, eu vou pra igreja, ah, na universal eu nem entro, na igreja não sei lá das quantas eu nem vou, porque... Não, então, as pessoas, elas estão procurando muito, sabe? aquele lugar onde ela se sente bem. Não importa se ela não vai pro céu, não importa se ela não tá caminhando pro céu, não importa se ela não acredita muito na salvação, ela quer se sentir bem. Ela quer chegar na igreja e ela quer ouvir o que o pastor massageie o ego dela. Ela quer ouvir aquilo, mas se ela ouvir a verdade, se ela for confrontada como eu fui, talvez ela nem fique.

Neste excerto da entrevista concedida pelo pastor quadrangular, este reconhecimento ficou patenteado, o que não está clara é a posição do sacerdote em relação a estas práticas. Há, pelo menos, duas opções de interpretação. Na primeira, trata-se de um ato falho, uma vez que “Ela [a pessoa que frequenta a igreja dele] quer ouvir aquilo, mas se ela ouvir a verdade, se ela for confrontada como eu fui, talvez ela nem fique”. Ou seja, a fim de que “ela” “fique”, o pastor reproduz este discurso mais “leve”, mais terapêutico e menos exigente. Na segunda, o pastor critica e se opõe a este discurso. Levando-se em consideração que as mensagens proferidas dos púlpitos das igrejas pentecostais de segunda onda, a exemplo da IEQ, são temperados com este vocabulário e temas terapêuticos, talvez a primeira opção seja a correta.

Muito menos relativista e muito mais exigente (no que se refere à observação de um certo comportamento moral alinhado com uma perspectiva religiosa definida pelo próprio agente como reformada), um líder presbiteriano também entrevistado para a atual pesquisa assim considerou: “Eu gosta da, sempre lembrar do que Deus falou pra Elias, né? *Há sete mil que não dobraram os joelhos*”. Nesta última frase, o pastor tradicional fez referência ao seguinte texto: “Também conservei em Israel sete mil, todos os joelhos que não se dobraram a Baal, e toda boca que o não beijou” (BIBLÍIA, I Reis, 19: 18). Em outras palavras, o que o sacerdote defende é uma postura mais firme, menos suscetível ao “erro”, para usar a expressão empregada por seu colega pentecostal. Deste modo, ao reclamar tal postura, o pastor presbiteriano marca uma posição ético-religiosa distinta daquela característica do campo quadrangular, mas não necessariamente na esfera política:

Mas eh, não, há muita gente assim. (...) Nós temos uma igreja que é popular, uma igreja que é simpática [bem pausadamente], no sentido que não é o simpático lá de Atos, né? (que fala que a, a igreja contava com a simpatia, que a igreja era admirada, ainda que muita gente não quisesse fazer parte dela, mas era admirada pela sua seriedade, pela sua fidelidade, pelo seu amor, né?). Hoje ela é simpática porque ela, ela se tornou simpática: ela simpatizou com o mundo, né? (...)

### 7.1.1 *Concessões, reinvenções e disputas.*

Estas práticas, estas *concessões* aludidas na seção precedente, não são novidade, tampouco exclusividade dos pentecostais. O modelo de protestantismo calcado na valorização da vida regrada, de cuja contribuição para o surgimento do capitalismo Weber enfatizou, perdeu-se mesmo no caminho para a América do Sul. Ao que parece, como já se afirmara em trabalhos anteriores (*cf.* SANTOS, 2005), fora contrapesado por outro, ainda nos Estados Unidos:

É fato estabelecido que essa seleção [critério para admissão na vida religiosa como membro da comunidade: vida regrada e absolutamente ilibada] frequentemente foi contrabalançada, precisamente na América, pela proselitização de almas pelas Igrejas rivais, o que, em

parte, foi fortemente determinado pelos interesses materiais dos pregadores (WEBER, 1982, p. 351).

Se as reinvenções sempre existiram, algumas delas possuem características novas. Estas “inovações” se tornaram alvo do ataque empreendido pelos reformados, uma vez que são por estes vinculadas à cultura pós-moderna, como já foi demonstrado. Para estes tradicionais, a difusão indesejada das ideias pós-modernas nas igrejas é constatada na medida em que emergem certas concepções que colocam em questão os critérios de verdade, de legitimação da *autoridade da tradição*, por exemplo. Tais ideias são tomadas pelos reformados como concepções inaceitavelmente relativistas da Bíblia, a despeito de contarem, de uma forma ou de outra, com a adesão – consciente ou não – de muitos fiéis, pentecostais e presbiterianos.

Para vários tradicionais observados, esta postura relativista mencionada poderia ser distinguida também pelo florescimento e desenvolvimento da TP: que preconiza a promoção individual, em detrimento da axiologia bíblica tradicional – aquela que transfere as expectativas dos indivíduos para o *porvir*, ou, como sugere Mariano (1999, p. 158), à “mensagem da cruz” (no que concordariam os tradicionais). Em ambos os aspectos, as descrições dos reformados e o conceito de pós-modernidade de Sanchis (ao qual este texto se filia, mas não sem ampliá-lo) coincidem parcialmente. Entretanto, como já se explicou antes, derivam de motivações distintas.

Conceitos como o niilismo, pragmatismo e hedonismo – presentes, segundo a crítica reformada, tanto nos discursos religiosos (que se lhes apresentam como concorrentes) quanto na filosofia pós-moderna – são, inevitavelmente, ancorados ao pecado, aos enganos que brotam num terreno de incertezas. É o que se vê nas declarações feitas por um pastor batista sergipano, em sua página no *Facebook*, em maio de 2012. Dizia ele:

Uma das tendências do pós-modernismo é o pragmatismo. Doutrina que toma por critério da verdade o valor prático. Para o pragmatismo é verdadeiro tudo o que pode ser feito com êxito e não há verdade absoluta. É a valorização da prática (pela prática continuada), a “filosofia de resultados”... Se for útil?! Também no quesito amizade muitas vezes fazemos amigos por interesses egoístas, utilitários.

Concepção análoga é depreendida de artigo publicado por Naziaseno Torres, um jovem e articulado pastor presbiteriano, em seu *blog*:

Não é exatamente assim que muitos e muitos vivem nessa terra? Descarta-se Deus! então, o que sobra? Nada, absolutamente nada. Trabalha-se, mas Deus não é honrado; então o que sobra? Nada. Casa-se, mas Deus não é a base; então, o que sobra? Nada! Nascem os filhos, mas Deus não é divulgado; então, o que sobra? Nada. Sonhos e metas são planejados, mas Deus não é consultado; então o que sobra? Nada. Vive-se sem Deus; então, o que sobra? Essa é a nossa geração! A geração do vazio, da falta de propósito, de significado, de valor, de Deus. E nós, filhos de Deus, entramos na onda Niilista?<sup>55</sup>

O ataque reformado à pós-modernidade constitui-se não apenas como uma estratégia na luta por adeptos, mas também como marca identitária do grupo. Isto é, além de se revelar como arma nas disputas *intestinas* (identitárias e por espaços de poder) e *externas* (no âmbito do mercado religioso), a crítica ao relativismo, e também as práticas a ele correlatas, podem ser tomadas como parâmetros de clivagens entre os grupos. Ainda assim, destaque-se novamente, a pós-modernidade (de Sanchis e de Mendonça) parece se aproximar rapidamente inclusive das igrejas reformadas – o que não inviabiliza as clivagens, acrescente-se.

A difusão destas concepções nas searas tradicionais, na IPB, particularmente, seria o motivo do recente acirramento dos ataques dos reformados às concepções pós-modernas? E mais, estariam prosperando, nas igrejas reformadas, grupos rivais alinhados com aquelas concepções pós-modernas (talvez os *liberais*) a disputar com os conservadores posições de comando no interior da igreja, espaços de poder? A pesquisa atentou para estes embates, mas constatou que a corrente liberal e sua vertente teológica permanecem, até certo ponto, marginais no campo presbiteriano atual.<sup>56</sup>

Com efeito, relativizações na interpretação dos textos bíblicos podem incidir em contestações inconvenientes àqueles que ocupam posições de poder na igreja. De

<sup>55</sup> TORRES, Naziaseno Cordeiro. **Niilismo: o encontro do vazio com o nada**. Disponível em <[http://www.vozesdareforma.blogspot.com.br/2010\\_08\\_01\\_archive.html](http://www.vozesdareforma.blogspot.com.br/2010_08_01_archive.html)>. 26 de agosto de 2010. Acesso: 10 de junho de 2012.

<sup>56</sup> Esta vertente liberal empreende uma leitura não literal de inúmeras passagens dos textos bíblicos, atitude veementemente condenada pelos conservadores (estes que tendem a monopolizar as posições hierárquicas superiores na direção nacional da IPB, assim como os púlpitos das igrejas locais).



qualquer modo, há outros motivos para o confronto, alguns menos “políticos” e mais ligados às preocupações propriamente religiosas dos agentes.

Uma outra questão importante, ligada ao mercado religioso, à concorrência por novos adeptos, deve ainda ser levantada: as diferentes denominações elencadas nesta pesquisa disputam os mesmos (potenciais) fiéis? É verdade que o neopentecostalismo é constituído pelos estratos economicamente mais baixos da população, mas também é verdade que esta lógica se aplica, em maior ou menor grau, ao protestantismo como um todo, consequentemente, aos tradicionais e pentecostais de segunda onda. Trata-se, portanto, de uma questão (mínima, às vezes) de gradação no campo. Contudo, não será exagero asseverar que a população brasileira é formada por uma maioria de pobres pouco escolarizados que, por sua vez, contrasta com uma minoria abastada e escolarizada. E esta minoria não compõe, com raras exceções, o protestantismo brasileiro.

Por outro lado, não há porque deduzir-se que as classes emergentes afluiriam necessariamente para as igrejas tradicionais. A ascensão de uma “nova classe média”, nos últimos anos, que incrementou a demanda por bens duráveis e supérfluos, é um fenômeno totalmente compatível, alinhado com a TP. Nesse contexto de promoção social de camadas pobres e ampliação do acesso da população aos bens de consumo, o apelo da TP pode parecer ainda mais irresistível. Mesmo porque, atendidas certas necessidades básicas, novas demandas são geradas, novas necessidades são criadas pelos homens - e o discurso da TP promete atendê-las.

Em suma, há uma generosa intersecção entre o público disputado pelas igrejas aqui listadas. Sendo assim, por razões óbvias, excetuando-se talvez, por um lado, as igrejas mais elitizadas, situadas nas regiões mais nobres e seletivas de algumas cidades e, por outro, aquelas pequenas congregações localizadas na extrema periferia, as igrejas, sejam elas tradicionais, pentecostais ou neopentecostais, “pescam no mesmo rio”. Excluídos os casos de imigrações, reconheça-se, a disputa religiosa no Brasil sempre leva ao mesmo resultado: de soma zero.

Se isso é verdade, como é possível aos líderes reformados afastarem seus fiéis deste “apelo”, uma vez que as emissoras de rádio e televisão (e o nomadismo religioso), os programas capitaneados por pastores eletrônicos pentecostais cumprem

com maestria este papel, de pregadores da prosperidade e do relativismo? A resposta revela um dos recursos utilizados pelos reformados nesta disputa, que não parece deixar de recorrer a um outro apelo: à *autoridade*. Paradoxalmente, esta autoridade, cujos fundamentos, segundo os tradicionais, assentam-se numa *verdade fixa*, reivindica tanto o *status de princípios dogmáticos universais* quanto de *racional*. De qualquer forma, a arma mais frequentemente utilizada neste campo de disputas é a *demonização do outro*, neste caso, os “pós-modernos”, estejam eles dentro ou fora da igreja presbiteriana (IPB).

Tal arma, a demonização de qualquer tese relacionada de alguma maneira ao corolário da pós-modernidade, é dirigida também contra movimentos que, a rigor, não pertencem ao pentecostalismo, como a “Igreja Emergente”.<sup>57</sup> Este movimento advoga pela modernização e flexibilização da igreja, no sentido de aceitar as transformações impostas pela “cultura pós-moderna”, conforme defendem Dan Kimball, Rick Warren e Brian McLaren. Estes três pastores e conferencistas atuam nos Estados Unidos, mas suas obras e ideias chegaram ao Brasil, sobretudo nos meios mais *liberais*. É verdade que as relativizações por eles defendidas se estendem também às *verdades bíblicas*, constituindo-se, deste modo, num discurso ainda mais elástico do que aquele observado entre os liberais. Mas também é verdade que a corrente de teólogos conservadores tratada neste texto, a que ocupa as posições mais elevadas no campo presbiteriano, cuida para que qualquer discussão, qualquer reflexão sobre o tema seja previamente abortada.

## 7.2 Conservadorismo religioso e político!

Em relação ao campo protestante tradicional, ventilou-se neste texto que a defesa ou sacralização de certas concepções, tomadas como paradigmáticas e, conseqüentemente, a atitude refratária em relação a um tipo de discurso “pós-moderno”

---

<sup>57</sup> Pouca ou nenhuma literatura científica há sobre o movimento, “a igreja emergente”, no Brasil. Uma boa porta de entrada, no entanto, é o artigo de Mauro Meister (2006), aqui analisado enquanto referências primárias, uma vez que o autor é um “ator do campo” religioso; e deste *lugar* elabora suas análises. Outras lições sobre o movimento podem ser encontradas em D. A. Carson (2010), mas o autor “ator” se refere ao contexto norte-americano. O que se destaca aqui, com efeito, não é o fato de os autores pertencerem a alguma igreja, alguma confissão religiosa, mas o de escreverem, o de desenvolverem suas análises a partir destas premissas.

(discurso que coloca em questão, por exemplo, a legitimidade da *autoridade*) representariam uma guinada conservadora nestes espaços religiosos. E, num certo sentido, representam mesmo. O que se almeja proteger e conservar? Uma teologia *reformada*, uma peculiar forma de vivenciar a religião; uma comunidade religiosa. Premeditadamente ou não, a postura encampada pelos tradicionais, que silencia o dissenso, as vozes dissonantes, resulta também numa outra manutenção: dos espaços de poder na hierarquia e na estrutura da igreja.

Em alguns casos, os espaços de poder em disputa podem ultrapassar a “hierarquia da igreja” e açambarcar a direção de alguns centros de ensino, como os seminários, por exemplo. De todo o modo, as consequências da vigilância, do empenho da liderança reformada em controlar o debate neste campo, refletem na construção de um determinado tipo de discurso que está alinhado com concepções políticas cultivadas por setores conservadores da sociedade (embora busque suas bases nas premissas religiosas da Reforma).

O texto discorrerá sobre estas “consequências” adiante, por ora, retorne-se ao ponto. No discurso dos tradicionais, os paradigmas mencionados logo acima estão articulados a um tipo especial de “racionalidade”. Esta racionalidade alude a “um critério de verdade único e fixo”. Tal ideia não contempla apenas a mensagem bíblica, a religião, mas se estende às demais esferas. Um dos motivos pelos quais este texto associou o discurso reformado à *modernidade* - esta depreendida pelo contraste com a *pós-modernidade*. Nesta perspectiva, em que pesem as ambiguidades presentes nestes usos e apropriações, “a verdade é algo que se descobre”. Assim, afirma o pastor Mauro Meister, algo deve ser lembrado:

(...) o pós-modernismo é caracterizado pela negação da possibilidade de qualquer metanarrativa abrangente. No ambiente pós-moderno o pluralismo relativista domina o cenário das ideias, negando a possibilidade de um único caminho, a possibilidade de regras fixas (MEISTER, 2006, p. 95).

Conquanto esta discussão trazida pelo pastor Meister se refira também à definição de pós-modernidade segundo uma perspectiva filosófica ou epistemológica, o sacerdote e autor chama atenção para o fato de que estas ideias - a negação de um “caminho único”, de “regras fixas” - dizem respeito especialmente à esfera religiosa. No

discurso religioso, com efeito, suas preocupações são facilmente justificáveis, afinal, entre estas *regras fixas* estão os dogmas fundamentais de sua religião, do protestantismo, do cristianismo. Não obstante, a discussão toca igualmente a seara política na medida em que *coloca na conta* das “regras fixas” certas *concepções* que ultrapassam “a mensagem”.

Estas *concepções*, convertidas em “regras fixas”, legitimam as posições de autoridade não apenas no campo religioso, na hierarquia da igreja do Pr. Meister, mas igualmente na esfera pública. Eis uma das razões que fazem este trabalho vincular tal debate (que se trava na arena religiosa, de luta pela ocupação de espaços, inclusive espaços de poder no campo religioso) também à *esfera política* num sentido mais amplo.

Encare-se o problema mais de perto. Tendo como pano de fundo o cristianismo, Paul Tillich (2000) afirma que o *dogma* foi construído para proteger a *mensagem*, a essência, as bases mais fundamentais daquela religião. Entre estes dogmas, entre estas “regras fixas”, está, por certo, o “sacrifício pascal do Cordeiro de Deus”: a morte expiatória de Jesus Cristo e sua ressurreição. Em poucas palavras, um cristão é aquele que, indubitavelmente, reconhece este *sacrifício*. Até aqui não há necessidade de maiores suscetibilidades, mas a discussão começa a se complicar quando outras “questões” são alçadas à posição de dogmas: preferências político-ideológicas, por exemplo. A “complicação” é logo resolvida pelos tradicionais com o silêncio: com o silenciamento dos *desviantes*. O texto voltará ainda a esta discussão.

O que os tradicionais dizem combater são, na linguagem própria dos atores, os “ventos de doutrinas”. Estes ventos, no entanto, *sopram* em duas direções: de dentro para fora e de fora para dentro. Logo, este apelo, o ataque ao *relativismo* e às *incertezas*, tem sido empregado como estratégia de “demarcação do território”, tanto nas disputas intestinas, quanto em oposição às inúmeras denominações com as quais o protestantismo histórico compete: notadamente, aquelas correntes pentecostais de segunda e terceira ondas. Neste último caso, a preocupação dos tradicionais em estancar a sangria, a “diáspora” dos fiéis em direção às igrejas concorrentes, é quase sempre presente – ainda que muitos fiéis e líderes não considerem isto um verdadeiro motivo de preocupações.

Tanto nas disputas externas, quanto nos “confrontos políticos” internos, o protestantismo histórico enfrentou com algum sucesso a concorrência oferecida pelos grupos religiosos ligados à “pré-modernidade”.<sup>58</sup> Tal êxito, entretanto, estaria se repetindo agora contra o discurso difundido nas igrejas pentecostais de segunda onda? No que se refere à concorrência por adeptos, uma investigação que comparasse o rol de membros de ambas as igrejas, que pudesse verificar o fluxo de fiéis entre os dois grupos, talvez fosse capaz de, pelo menos em parte, responder à questão com mais precisão. Esta pesquisa declina de tamanha tarefa, mesmo porque a estagnação numérica das igrejas tradicionais, em contraste com a pujança das pentecostais, revela-se como parâmetro razoável para esta discussão.

E nas disputas internas? A preocupação dos líderes das igrejas tradicionais em reproduzir um discurso contra as *incertezas* e, portanto, contra, ao mesmo tempo, as concorrentes que estão em vantagem numérica e os grupos internos que disputam espaços de poder é, também, um bom indício da força dos “opositores”; dos riscos que eles representam às reformadas - à liderança, pelo menos. Na disputa interna os conservadores, desde há décadas, alcançaram ampla vantagem, sobretudo na direção nacional da igreja e em boa parte dos presbitérios.

Os fiéis das igrejas tradicionais não foram os únicos a perceber o declínio numérico de suas congregações, os dados disponibilizados pelos últimos Censos confirmam isso. Dados que, aliás, fundamentam inúmeros estudos sobre este fenômeno. Para Mendonça (2006), por exemplo, além do “cansaço de religião” que acomete os tradicionais de segunda geração, há outras explicações para esta debandada. O autor entende que os fiéis “mais letrados” engrossam as fileiras “dos sem religião”. Já aqueles provindos dos estratos socioculturais mais baixos, procuram respostas mais imediatistas em igrejas pentecostalizadas. Em síntese, arremata o autor: “o protestantismo tradicional perde para os *sem religião* e para as religiões de estilo pós-moderno imediatistas” (MENDONÇA, 2006, p. 91 – grifos do autor). Mas por que as religiões tradicionais perdem espaço para as pós-modernas, indaga-se Mendonça. O autor apresenta uma resposta inicial com a qual o presente trabalho faz coro:

---

<sup>58</sup> O conceito, cunhado por Sanchis (1997), é utilizado para identificar os grupos religiosos marcados pelo tradicionalismo. Este tradicionalismo, no entanto, está longe daquele observado no campo reformado, antes se identifica com o “mágico”. O próximo capítulo apresentará mais detalhes sobre estas categorias (a *pré-modernidade*, a *modernidade* e a *pós-modernidade*), segundo Sanchis.

Enquanto as tradicionais insistem numa ética salvacionista que expressa grandes princípios dogmáticos universais transcendentais, as pós-modernas pregam e agem fora de sistemas de verdades eternas e firmam-se na pura contingência humana. Não há verdades eternas, mas verdades provisórias que *são verdadeiras* na provisoriedade do existir, na contingência do sujeito (MENDONÇA, 2006, p. 91 – grifos do autor).

Em todo caso, os tradicionais procuram marcar suas posições. Para tanto, atacam o discurso relativista dos concorrentes a partir de uma argumentação que confunde teologia reformada e filosofia moderna; evocando-se uma tradição religiosa “racional”. Mas, na medida em que esta luta por ocupação de espaços resulta na inviabilização de um ambiente de crítica interna e implica cerceamento das falas divergentes, silenciamento das vozes dissonantes no interior da igreja, esta postura, que visa também à conservação da doutrina reformada, da igreja e seus membros, enseja a não alternância no poder. Se for assim, estes fenômenos concatenam-se circularmente: silenciamento/manutenção das posições de poder/silenciamento. É o que se assiste na IPB, por exemplo. Os grupos que há muito se mantêm nas posições de comando naquela instituição – que ocupam parte considerável dos púlpitos, direção dos presbitérios<sup>59</sup> – é caracterizado, afirma-se aqui, por um discurso político conservador tão intolerante ao dissenso quanto o discurso religioso com o qual se relaciona.

O conteúdo deste conservadorismo político está longe de ser homogêneo. Ele é marcado por vários matizes. Mas o que se poderia adiantar como um de seus aspectos convergentes é o seu caráter notadamente *particularista*. Em outras palavras, a inserção da igreja e dos fiéis no debate público, as demandas apresentadas pelos religiosos que cultivam tal concepção, tenderiam a se concentrar em áreas peculiarmente particularistas, marcadas por um caráter *conservador*. Estas áreas são menos afetas aos chamados interesses coletivos, universais e republicanos do que a um ideário religioso moralista cujas características e conteúdo este texto está apresentando. À medida que progride, este discurso aproxima não apenas os pentecostais aos

---

<sup>59</sup> Estão assim dispostos os principais órgãos deliberativos da IPB: *Conselhos* das igrejas locais, formados por presbíteros (oficiais da igreja escolhidos em assembleia para mandatos determinados), que é presidido pelo pastor titular (algumas igrejas possuem mais de um pastor). *Presbitérios*, órgãos que congregam um número específico de igrejas (em Sergipe há cinco Presbitérios). *Sínodos* (conjunto de Presbitérios; Sergipe e Alagoas formam um mesmo Sínodo). *Supremo Concílio*, direção nacional. Todos os órgãos são formados por oficiais (diáconos, presbíteros e pastores), eleitos nas igrejas locais.

reformados, mas também estes últimos das bancadas evangélicas, de suas redes de cooptação e reciprocidade. Talvez assim, mesmo sem saber, pentecostais e tradicionais possam, enfim, fazer as pazes.

### 7.3 Identidade religiosa ou política?

Um fenômeno curioso - que endossa a tese apresentada logo acima - deu-se no último pleito eleitoral municipal, nas eleições de 2012. Inúmeros comentários postados em redes sociais por pastores presbiterianos expressaram críticas veementes a candidatos ligados aos partidos de esquerda, ao Partido dos Trabalhadores (PT), especialmente. O argumento era quase sempre o mesmo: o PT representava “um perigo à integridade da família”. Mas quais são os riscos que esta instituição correria? A discussão quase que invariavelmente descampou para o campo do moralismo, com pouquíssimas alusões a questões de outras naturezas. Nesta linha, as justificativas predominantemente mobilizadas nos ataques dirigidos aos candidatos do PT ancoravam-se, *num primeiro momento*, à alegada incompatibilidade das “propostas” e “projetos” daquele partido com os valores do “Reino” (alusão aos princípios bíblicos). Mas, na fala dos agentes, esses “valores do Reino” (ou da família, em muitos discursos) gravitavam quase sempre em torno de questões de caráter moralista, insistia-se. Assim, os fiéis bradaram contra o partido que defende o *kit gay*, o casamento gay...

A mencionada “incompatibilidade” dos “projetos do PT” com os “valores do Reino” fora evocada para justificar (religiosamente) os posicionamentos dos fiéis, sua oposição, seus ataques ao PT, é verdade. Entretanto, entre estes *valores do Reino e da família* figuraram questões que, a rigor, não podem ser diretamente associadas a uma perspectiva religiosa, a valores religiosos, mas a concepções políticas bem marcadas, que dizem respeito a modelos ideológicos de Estado, por exemplo. Na fala dos fiéis, estas concepções políticas foram “sacralizadas”, assumindo o *status* de parâmetros morais, não políticos. Estas ancoragens – que já foram prenunciadas nas páginas precedentes - serão mais bem analisadas adiante. Retorne-se, por ora, ao problema.

Em meio àquelas críticas às “propostas do PT”, outras questões foram aludidas, como o escândalo do chamado *mensalão*. Nos mesmos *posts*, viam-se elogios ao ministro Joaquim Barbosa, então vice-presidente do Supremo Tribunal Federal (STF), relator da ação penal 470, o mensalão. Exultavam-se suas qualidades cívicas e sua “bravura” a ponto de, às vezes, ser chamado de “nosso herói” por pastores presbiterianos de diferentes estados da federação, alguns dos quais citados neste texto. Estas postagens, que, aliás, provocaram muita repercussão – e não apenas nos espaços religiosos mencionados - revelam duas contradições bastante instigantes. A primeira: o ministro Joaquim Barbosa votou, no plenário do STF, a favor das questões rechaçadas pelos evangélicos, como a constitucionalidade das uniões homoafetivas.<sup>60</sup> O fato foi lembrado nos debates virtuais (e em conversas informais, durante as observações), mas apenas gerou galhofas entre os debatedores religiosos.

E aqui é revelada uma segunda contradição: as críticas dirigidas ao PT e aos partidos de esquerda poderiam ser igualmente dirigidas a outros agrupamentos, mas não foram; pelo contrário. Nesta linha, ainda para ilustrar a questão das ancoragens entre os discursos religiosos e políticos, causou estranheza a repercussão de um vídeo, postado em blogs e nas páginas de *Facebook* de alguns sacerdotes e fiéis estudados, em que Silas Malafaia, pastor presidente de uma relevante igreja pentecostal, alvo de frequentes críticas dos pastores tradicionais, defende a candidatura de José Serra à Prefeitura de São Paulo. Malafaia é homenageado pelo fato de atacar o candidato “do diabo”: Fernando Haddad, “o mentor do famigerado” *kit gay*. Entretanto, a administração de

---

<sup>60</sup> “Os ministros do Supremo Tribunal Federal (STF), ao julgarem a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277 e a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132, reconheceram a união estável para casais do mesmo sexo. (...) O julgamento começou na tarde de ontem (4), quando o relator das ações, ministro Ayres Britto, votou no sentido de dar interpretação conforme a Constituição Federal para excluir qualquer significado do artigo 1.723 do Código Civil que impeça o reconhecimento da união entre pessoas do mesmo sexo como entidade familiar. O ministro Ayres Britto argumentou que o artigo 3º, inciso IV, da CF veda qualquer discriminação em virtude de sexo, raça, cor e que, nesse sentido, ninguém pode ser diminuído ou discriminado em função de sua preferência sexual. (...) Os ministros Luiz Fux, Ricardo Lewandowski, Joaquim Barbosa, Gilmar Mendes, Marco Aurélio, Celso de Mello e Cezar Peluso, bem como as ministras Cármen Lúcia Antunes Rocha e Ellen Gracie, acompanharam o entendimento do ministro Ayres Britto, pela procedência das ações e com efeito vinculante, no sentido de dar interpretação conforme a Constituição Federal para excluir qualquer significado do artigo 1.723 do Código Civil que impeça o reconhecimento da união entre pessoas do mesmo sexo como entidade familiar”. Ver SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Supremo reconhece união homoafetiva**. Notícias do STF. Brasília, 5 de maio 2011. Disponível em <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=178931>>. Acessos em 3 de mar. 2013.



Serra no Governo do Estado de São Paulo também promoveu uma ação política contra a homofobia, conforme noticiou Renan Truffi no Portal Terra:

O candidato do PSDB à prefeitura de São Paulo, José Serra, confirmou nesta segunda-feira que distribuiu um kit anti-homofobia para professores da rede pública de ensino em 2009, quando era governador. O tucano disse, no entanto, que o guia feito pelo Estado é “diferente” do material encomendado em 2010 pelo Ministério da Educação (MEC) durante a gestão do atual candidato a prefeito pelo PT, Fernando Haddad (grifos do autor).<sup>61</sup>

Por que as críticas dirigiram-se apenas para um dos lados? Eis uma peculiar convergência entre pentecostais e tradicionais em torno de bandeiras e concepções que, a rigor, são menos religiosas que político-partidárias, embora tendam a ser revestidas por um verniz pretensamente religioso; sejam justificadas a partir de alegadas *premissas religiosas*. Um outro caso emblemático é o do *Mensalão* do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB). As práticas delituosas compreendidas no chamado *Mensalão do PT* já haviam sido testadas, pelo que se sabe, no governo do PSDB em Minas Gerais. Alguns personagens envolvidos neste processo, também chamado de *Mensalão Mineiro*, ou melhor, ação penal 536, que tramitou no STF,<sup>62</sup> são os mesmos, a exemplo do publicitário Marcos Valério. Contudo, o principal réu é o deputado federal Eduardo Azeredo, ex-governador de Minas Gerais pelo PSDB. O fato foi lembrado nas discussões e também não suscitou nenhum comentário sério por parte dos agentes. O deputado, diga-se de passagem, renunciou ao mandato a tempo de desvencilhar-se da *prerrogativa de foro* - manobra que fez o processo descer a instâncias inferiores, em Minas Gerais.

As questões levantadas nestes episódios dizem respeito ao modo como está sendo jogado “o jogo das identidades” (HALL, 2011, p. 19). As chamadas *bandeiras da esquerda* são criticadas de forma contundente pelos agentes elencados neste trabalho,

<sup>61</sup> TRUFFI, Renan. **Serra diz que 'kit gay' distribuído em SP é diferente do de Haddad**. 15 out. 2012. Disponível em <<http://noticias.terra.com.br/brasil/politica/eleicoes/serra-diz-que-39kit-gay39-distribuido-em-sp-e-diferente-do-de-haddad,731b9782ac66b310VgnCLD200000bbccceb0aRCRD.html>>. Acessos: 1 jun. 2013.

<sup>62</sup> Cf. Supremo Tribunal Federal - Ação penal: 536. Minas Gerais. Disponível em <<http://stf.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/22670046/acao-penal-ap-536-mg-stf>>. Acessos em 18 de fevereiro de 2014.

sobretudo pelos presbiterianos, como restou patenteado nas observações e nos comentários postados no *Facebook*. Por outro lado, um discurso que exalta os partidos que fazem oposição ao governo do PT, o PSDB, notadamente, é valorizado e reproduzido pelos mesmos agentes religiosos. Nesta perspectiva, indaga-se: É a *identidade religiosa* que esta sendo mobilizada nestas convergências entre os evangélicos e o PSDB, por exemplo? Qual o seu peso, da *identidade religiosa*, nesta construção de afinidades negativas entre o PT (as bandeiras da esquerda) e os posicionamentos dos agentes? Ou seria a *identidade política* mais relevante nestes processos?

Se PT e PSDB possuem ou não convergências doutrinárias, práticas políticas semelhantes, isto é irrelevante para este debate. O que se quer salientar é o fato de o PT ser vinculado (quer pelo no ideário popular, pela imprensa, pelos agentes religiosos ou mesmo pelo histórico posicionamento político do partido) à *esquerda*. Tal vertente política - os “comunistas”, como se ouviu em tom pejorativo inúmeras vezes durante a pesquisa - confrontaria os “valores da família”. Já o PSDB, ao contrário, é vinculado pelos agentes ao “Estado Mínimo”, respeito à propriedade e aos “valores da família”. Um veículo, em particular, é posto aqui como exemplo extremado desta concepção: o portal denominado *Política Reformada*. No editorial do portal, na seção intitulada *Princípios*, são apresentados os objetivos da publicação:

Esta página publica comentários sobre o noticiário internacional e político. (...) Notícias e acontecimentos são avaliados de um ponto de vista cristão e bíblico. (...) O objetivo principal aqui é informar o público, mas também mostrar na prática como é possível utilizar princípios bíblicos na área da política.<sup>63</sup>

O portal reivindica, portanto, uma posição: a posição “bíblica”. Mas é só disso que se cuida? No mesmo portal, que normalmente é acessado pelo *Facebook*, poderá ser lido um curioso artigo, assim intitulado: Capitalismo nos dez mandamentos? Nele, seu autor, que se identifica como advogado e cientista político, pretende mostrar a

---

<sup>63</sup> Disponível em: <https://politicareformada.wordpress.com/about/>. Acessos em 7 de janeiro de 2016.

incompatibilidade do socialismo com os valores bíblicos à medida que vincula o capitalismo à Bíblia, observe-se:

“Em que parte da Bíblia há apoio para o capitalismo?”, me perguntam no rádio. Digo que principalmente nos Dez Mandamentos, o resumo da lei de Deus, ao condenar e proibir severamente todo tipo de abuso de poder e idolatria, incluindo a que se rende ao Estado. Porém, vamos por partes. Primeiro, o que é o capitalismo? É o nome dado pelos comunistas ao “sistema de economia natural” ou de livre mercado que surgiu de maneira espontânea quando havia “governo limitado”, o sistema político que Deus ordena na Bíblia: em seus cinco primeiros livros, especialmente Deuteronômio. Ele já não existe porque em quase toda parte as esquerdas impuseram um governo totalitário e socialista sem limites, contrário à natureza das coisas, que o substituiu. E o socialismo? É o oposto do capitalismo, e a forma atual de estatismo ou estatolatria. Como toda tirania, histórica ou atual, é uma transgressão completa e gravíssima de cada um dos dez mandamentos. Veja Êxodo 20 e compare (...).<sup>64</sup>

Logo em seguida, ainda no mesmo artigo não paginado, o fiel analisa cada um dos dez mandamentos, mas talvez seja necessário transcrever apenas três deles. O tom e a direção das considerações do articulista já estão suficientemente claros aqui (e ultrapassam, para o bem ou para o mal, como se pode constatar, uma leitura, uma simples “posição bíblica” do problema):

1. Não ter outros deuses. O socialismo é uma falsa religião, que nos impõe um falso deus: o mega-Estado totalitário, no qual se deposita toda a fé e esperança de salvação terrena, e ao qual se confere todos os atributos do Deus da verdade: sabedoria e providência, onipotência, onipresença, e plenitude de caridade e misericórdia. Exige-se para ele obediência incondicional, honra, glória e culto a partir da educação pública, que é sua catequese e discipulado. (...) 4. Guardar o dia do Senhor. Por que no domingo os socialistas fazem eleições, e as esquerdas “verdes” fecham ruas e interrompem o trânsito? Para dificultar os cultos, e as reuniões familiares; porque o socialismo é contra a igreja, a família, e contra tudo o que Deus abençoa. (...) 10.

---

<sup>64</sup> MANSUETI, Alberto. Trad. Márcio Santana. **Capitalismo nos dez mandamentos?** Política Reformada, 28 de dezembro de 2015. Disponível em: <https://politicareformada.wordpress.com/2015/12/28/capitalismo-nos-dez-mandamentos/>. Acessos em 7 de janeiro de 2016.

Não cobiçar. Os mandamentos anteriores protegem a vida, a família, a propriedade e trabalho, e a verdade; são os pilares e valores do capitalismo. E este, o décimo mandamento, põe uma proteção adicional, porque a maioria dos crimes começa pela cobiça, que é o princípio e a base ética do socialismo, assim como o trabalho produtivo e o desenvolvimento são princípio e base do capitalismo.

O site, que debate outros temas com o mesmo entusiasmo, é visitado por muitos presbiterianos, muitos dos quais concordariam que “Estado Mínimo” ou “a propriedade privada”, por exemplo, são prescrições bíblicas. Mas em que bases, em que medida o “Estado Mínimo” ou “a propriedade privada” seriam exemplos de demandas religiosas? Como seria possível associar estas bandeiras a uma prescrição propriamente doutrinário-religiosa? Os agentes tentam explicar na linha do articulista mencionado acima, e, deste modo, não deixam de relacioná-las aos valores do “Reino”. Talvez, admita-se, aquelas bandeiras procedam mesmo de outros campos.

Depreende-se destas construções (e contradições) que há outros aspectos identitários em jogo. Que os embates no campo da *política* não poderão ser negligenciados caso se queira perscrutar o modo como os posicionamentos e as *identidades religiosas* erigem-se nestes (e em quaisquer outros) espaços.

#### **7.4 Identidade religiosa e política!**

Como foi dito anteriormente, os chamados “valores do Reino” - estes que se confundem, no discurso dos agentes religiosos estudados, com os “valores da família” – são evocados para justificar os posicionamentos políticos destes fiéis. A essa altura, uma questão deve ser refeita: não estariam imiscuídas entre estes “valores do Reino” certas concepções menos afetas à religião do que à política? Dito de outra maneira: é possível que alguns elementos da *cultura específica* – esta que serve de quadro de referência aos agentes religiosos, que lhes permitem *jogar o jogo* - não sejam intrínseca e originalmente concepções ético-religiosas. Esta *cultura* pode ter sido *aprendida* em outros *campos*. E o que mantém esta *possibilidade* longe do raio de visão dos agentes é

justamente a homologia entre ambas as esferas: a relação de *afinidade eletiva* observada entre tais *culturas*, entre tais valores - religiosos e políticos.

Em síntese, a aversão militante dos tradicionais ao ideário político da esquerda - inclusive a algumas de suas bandeiras menos controversas; que não tocam necessariamente nos chamados “valores da família”, do “Reino” – não deve ser encarada simplesmente como um *posicionamento religioso*, e, enquanto tal, livre de influências político-ideológicas estranhas à religião propriamente dita, às *promessas religiosas*, ao *campo religioso*. Semelhantemente, a valorização daquele mesmo ideário (de esquerda) por parte de alguns fiéis tampouco é fruto de uma leitura menos politizada das Escrituras Sagradas; menos influenciada por demandas de outros campos.

Em relação a este último caso, tome-se um outro exemplo empírico, colhido no curso da atual pesquisa. Questionado sobre seu posicionamento em relação à atuação da igreja frente aos problemas sociais e políticos do Brasil, um fiel presbiteriano (um destes que valorizam aquele ideário de esquerda, tão criticado por seus pares) chega a utilizar um vocabulário próprio de quem manteve contato quer com a literatura marxista, quer com os movimentos sociais progressistas – e, de fato, manteve com ambos. O fiel se reconhece como “materialista”, o que implicaria dizer que a evangelização, a atuação da igreja, deveria se preocupar não apenas com a “salvação da alma”, mas também com as “condições materiais da existência”, ele mesmo explica. Diretamente relacionadas a estas condições materiais da existência, entende o fiel, estão outras demandas, como a promoção da justiça social.

Indiscutivelmente, este vocabulário, estes ideais foram também forjados noutros campos e refletem uma *identidade política* peculiar, classificada neste trabalho como *divergente*. Mas disso não se conclui que o entrevistado seja marxista, por exemplo. Ele é, precipuamente, um agente engajado do campo religioso:

[Você disse que as pessoas o consideram materialista, e que de fato você é. Em que sentido?] Materialismo no sentido de, exatamente de, eh, quando, eh, (...) materialismo no sentido de... perspectivas sociais, em, em busca de melhoras, né? Melhoras na vida: nas condições materiais da existência, a gente pode dizer. Eh, então, há uma, há uma rejeição, eh, dentro da, dentro da igreja há uma leitura equivocada com relação a essas coisas, tá entendendo? Eh, essa leitura equivocada nem sempre é tão equivocada assim: eh, ela pode ser muito direcionada e, e beneficia alguns tipos de... (...) Uma leitura

estratégica. Há interesses, há interesses, eh, por exemplo, às vezes eu acredito que certos líderes, na igreja, eles não veem nenhum retorno, né? (...) Numa leitura social, ne? De uma, uma ação, de uma intervenção, uma interpretação de engajamento social, crítico, em relação à, eh, à membresia, a seus membros.

Embora possa ser aduzida de inúmeros textos bíblicos, esta concepção é marginal no campo estudado. Por várias razões, as possíveis ancoragens entre esta postura crítica e certas implicações éticas do evangelho têm sido preteridas em benefício de uma outra concepção: o *conservadorismo pragmático*, que desponta como hegemônico, pelo menos potencialmente. De qualquer sorte, não se pode negar que as ancoragens entre a concepção religiosa hegemônica e um determinado *posicionamento* político se estabeleceram em virtude de uma mútua aproximação e compatibilidade. Isto implica dizer também que os valores em questão, a *cultura específica do campo*, são, de uma forma ou de outra, *ensinados*, reproduzidos nos ambientes religiosos aqui estudados. É o que se pode constatar a partir do texto de um dos formadores de opinião mais importantes do campo presbiteriano brasileiro, Mauro Meister (2006). Nele, o pastor ataca não apenas a onda pós-moderna, mas também o ideário de esquerda, ao qual a Teologia da Libertação (TL) pode ser facilmente vinculada.

Ao objetar as teses defendidas por integrantes de um grupo religioso específico, a Igreja Emergente, grupo que encampa uma concepção religiosa amplamente relativista (em alguns aspectos, as teses defendidas pelo grupo vão além daquelas concepções e práticas aqui vinculadas à “pós-modernidade”), Meister chega a destacar certas características positivas do movimento: ações que se dirigiriam ao amparo dos despossuídos. Até aqui não há problemas, mesmo porque um cristão que condena a caridade seria algo inusitado. Mas, segundo ele, tal postura tende

a levar os grupos a uma relação extremamente horizontal, na qual a pregação do evangelho e a ação social, por exemplo, tornam-se indistintas e os discursos quase que se confundem, em nova embalagem, com os da *teologia da libertação*” (MEISTER, 2006, p. 107 - grifos nossos).

Ao que parece, o relativismo teológico que marca a Igreja Emergente é, para o pastor, menos comprometedor, menos indesejável do que o discurso “horizontal”

daquela igreja (*discurso* no sentido de pregação, não necessariamente como práxis). Ou melhor, para tradicionais como o Pr. Meister, é a “ação social” defendida pelos grupos religiosos em que as ideias “pós-modernas” se disseminaram que poderá se tornar algo demasiadamente radical. Melhor ainda, para estes tradicionais, uma possível proximidade entre estes grupos religiosos “pós-modernos” e as ideias ligadas à TL é, com efeito, o argumento mais forte contra a Igreja Emergente e, por extensão, às outras concorrentes (pós-modernas).

A rigor, pouquíssimos pastores, pentecostais ou tradicionais, veem na TL algum indício de teologia bíblica, o que pode ser um indicativo interessante. Para a maioria dos líderes evangélicos aos quais se teve acesso nesta pesquisa, a TL é uma “concepção esquerdista” que deve ser extirpada do seio da igreja, mas poucos falam assim abertamente. As expressões grafadas entre aspas nesta página e na próxima foram colhidas nas observações, em conversas mais descontraídas. Quando entrevistados, os fiéis, sobretudo os pastores, são bastante cautelosos em relação ao que dizem sobre a TL. A respeito da cautela destacada, tome-se o que declarou um pastor presbiteriano em entrevista concedida para esta pesquisa. O próprio líder havia mencionado a teologia da prosperidade em sua fala, criticando o seu caráter muito mundano. E este foi o momento oportuno para a elaboração de uma outra pergunta:

[E a teologia da libertação?] A teologia da libertação, não sei se tem muito a ver com a teologia da prosperidade, né? A teologia da libertação... eu lembro que o primeiro livro que eu li no seminário, na, num curso de, de... história e geografia da Bíblia (não tem nada a ver), é, [risos] não tem nada a ver, mas o professor era liberal, né? ele passou um livro pra gente ler, obrigatório, que era... eh, história bíblica a partir dos pobres, alguma coisa assim, né? E aí, era aquele... eu não lembro quem era o autor, era um padre... Era assim, eu acho que era *A história de Israel a partir dos pobres*. Então ele fazia aquela exegese, né? com base na... na divisão de, a fonte que veio dos sacerdotes, dos levitas e tudo mais. A defesa dele é que a Bíblia conta as histórias a partir de quem vence, né? não a partir dos pobres e tal.

Do lugar em que o pastor fala, esta é, indubitavelmente, uma crítica severa à TL. A vinculação da TL à corrente liberal é motivo suficiente, na visão dos presbiterianos mais conservadores (do ponto de vista teológico), para que a TL seja

enquadrada na modalidade de *heresia*. Mas, o líder presbiteriano tempera suas palavras. O fato de estar concedendo uma entrevista para um sociólogo - profissional que costuma ser visto como uma pessoa crítica, alguém disposto a questionar as posições (conservadoras) da igreja – talvez não explique totalmente a cautela do pastor, mas é, pelo menos, uma boa razão para tal atitude:

Então, a teologia da libertação é uma teologia que se volta para... mais pra essa questão de, de, de igualdade, de, de reparação de erros a respeito dos carentes, dos pobres e tal. Pelo que eu sei (pouco, né?).

A maioria dos fiéis abordados durante a execução da pesquisa criticou a TL, seu caráter “muito político”, que apenas se preocupa com o “social”. Nesta linha, a maioria associou a TL a uma “ala radical” da igreja católica, mas não nas entrevistas, apenas nas conversas informais, nas observações. Os protestantes que se “envolveram” com esta teologia ou bem são “hereges”, ou “ecumênicos” com “um pé fora da igreja”, depreende-se da fala dos fiéis. O que se destaca, de qualquer modo, é a crítica não apenas ao caráter “muito político” da TL, mas *político de esquerda*!

É verdade que poucos destes fiéis tiveram contato com a literatura produzida nos espaços ligados à TL, muito menos souberam afirmar com alguma precisão as ideias centrais desta teologia. Menos ainda conseguiram enumerar alguma ação promovida pelos religiosos ligados àquela teologia. Ainda assim, os tradicionais não distinguem a TL do ideário dos partidos de esquerda, dos “comunistas”, do “marxismo” (entendidos pelos atores como correntes ateias, fundamentalmente; diabólicas).

De qualquer forma, afirme-se, *na medida em que são pensadas* como correntes que 1) abrem espaço para o dissenso, 2) discutem as instâncias de legitimação da autoridade e, deste modo, 3) militam contra os “desnivelamentos” (de gênero e político, sobretudo), ambas as correntes, TL e “esquerdistas”, são potencialmente capazes de suscitar um debate que, de algum modo, pode ameaçar a legitimidade da hermenêutica tradicional sobre a qual se fundam concepções e práticas que distinguem os agentes religiosos, especialmente os reformados estudados aqui. Ato contínuo, tal debate, por si só, é igualmente capaz de colocar em questão as posições de poder neste campo; e isto valerá para pentecostais e tradicionais.



Os pentecostais, por sua vez, detiveram-se em condenar o viés materialista da TL, a ênfase que esta teologia dá ao “corpo”, em detrimento da “alma”. Curiosa construção, pois a Teologia da Prosperidade, tão difundida entre os mesmos pentecostais, não cuidaria precipuamente disso, da satisfação do “corpo”? De uma forma ou de outra, *na medida em que são pensadas como correntes* que tocam os três pontos enumerados acima, TL e “esquerdistas” também serão *combatidos* pelos pentecostais.

Esclareça-se esta concepção. O texto não defende que os partidos de esquerda tenham produzido, onde quer que tenham assumido o governo, espaços democráticos para o debate público, em cujo dissenso tornara-se algo positivo, absolutamente. Muito menos afirma que tais partidos, enquanto “situação”, tenham militado contra os “desnivelamentos”. Mas *na medida em que* a TL e os “esquerdistas” são vinculados aos *três pontos* mencionados acima, *na medida em que* alguns de seus ideais suscitem um debate que põe em xeque as instâncias de legitimação da autoridade, os fiéis *pragmático-conservadores*, tradicionais e pentecostais, terão motivos para *demonizar* ambas as correntes, TL e “esquerdistas”.

O que se infere destas questões, destas convergências? Em primeiro lugar, no que diz respeito ao campo religioso, deve-se atentar para aquilo que, por falta de uma designação melhor, chamou-se de *identidade política*. Além disso, as relações, os laços entre os partidos e os agentes religiosos precisam ser levados em consideração nestes processos. Isto é, conquanto sejam mobilizados certos preceitos religiosos, determinadas concepções éticas para a justificação dos apoios políticos, há interesses menos piedosos em questão: interesses que vão desde o reconhecimento ou prestígio (nos sentidos vulgares dos termos, inclusive) na sociedade, na imprensa, junto a líderes políticos, até cargos na máquina pública, nos poderes executivo ou legislativo, por exemplo.

Em outras denominações estas práticas de cooptação são mais frequentes, como é o caso da Assembleia de Deus em Sergipe. Desde que esta instituição passou a “apoiar” um grupo político tradicional do Estado, além de endossar candidaturas de alguns pastores, o presidente daquela igreja nunca deixou de ocupar importantes postos:

de Secretário de Estado a Senador da República (suplente que assumiu a titularidade várias vezes). Semelhantemente, pastores de igrejas pentecostais de segunda onda envolvem-se diretamente nas campanhas eleitorais. Uma dessas igrejas, a Presbiteriana Renovada, embrenhou-se na campanha à reeleição de um determinado vereador neopentecostal, em 2012. As vantagens auferidas pelos agentes envolvidos não são desprezíveis, tampouco necessariamente restritas ao campo do proselitismo religioso. De qualquer modo, o prestígio alcançado por estes pastores em certos espaços de poder será proporcional ao êxito eleitoral de seus “apoitados”.

### 7.5 A proteção dos dogmas e das posições de poder

Equivocam-se aqueles que interpretam o conceito de *mercado religioso* de modo restrito ou unívoco. Seria incorreto confundi-lo com um sistema racionalizado presidido por estratégias utilitaristas empreendidas por agentes religiosos (mormente aqueles que ocupam as posições superiores na hierarquia eclesiástica), relacionadas tão somente às disputas intestinas ou por adeptos, e as consequentes vantagens (político-financeiras, talvez) vinculadas a este acréscimo numérico. Uma interpretação como esta seria demasiado reducionista. A pregação, o proselitismo, na maioria das religiões, é uma prática orientada pelas convicções *religiosas* dos fiéis e, neste sentido, são menos utilitaristas do que piedosas. Assim, tomar como economicamente orientada a ação de evangelizar - empreendida pelo crente que, sinceramente, vê a sua religião como “verdadeiro caminho”, não apenas para a sua “redenção” particular, mas também para a “salvação do próximo” - é um despautério.

Embora as motivações mais subjetivas dos agentes sejam opacas aos olhos dos pesquisadores (por mais habilidosos que estes sejam), enganam-se aqueles que interpretam esta ação como racional-utilitarista; concorde-se ou não com a religião ou com a atitude *deste fiel ideal*. Em uma palavra, uma interpretação monista dessa natureza ignora não apenas os debates mais básicos realizados no campo das ciências da religião, mas se revela excessivamente preconceituosa. Este texto procurou se desviar de equívocos tão crassos. Ele reconhece, todavia, que a preocupação em se proteger os

dogmas, salvaguardá-los dos ataques externos e internos, pregar e ensinar a doutrina, não é sempre fruto das mesmas motivações.

Nem todos os agentes religiosos orientam-se a partir das máximas cultivadas pelo fiel *ideal* (sempre no sentido weberiano) apresentado mais acima. Existem outras motivações possíveis. Para citar apenas uma, o enriquecimento pessoal. Nesta linha, as estratégias de cooptação, empreendidas especialmente por líderes pentecostais de terceira onda, são exemplos extremos e inescapáveis de ações *racionais com relação a fins*: quanto mais membros, mais dinheiro! Porém, diga-se de passagem, na medida em que se *negociam* através dos dízimos e ofertas as “bênçãos” a que se almeja receber, o fiel não empreende ação menos “racionalmente” planejada. Mas retorne-se à questão.

Aquela preocupação em se proteger os dogmas e salvaguardá-los dos ataques externos e internos, pode, ainda, revelar outras motivações. No caso da IPB, tal preocupação legitima um discurso que tem garantido a manutenção de um grupo no comando da instituição em vários presbitérios; conservando fora das posições hierárquicas mais elevadas, e do púlpito das igrejas locais, os desviantes, os *divergentes*. As motivações para estas ações podem não dizer respeito aos interesses venais citados há pouco, mas talvez contribuam para a supressão da liberdade de pensamento, da reflexão teológica e social no interior da igreja presbiteriana – garantida, em parte pela manutenção destas relações de poder, pela manutenção do grupo que é avesso a essa reflexão, senão a partir das premissas já mencionadas neste texto.

Ainda que se cogite considerar o poder como um “fim em si mesmo”, ele não deixará de ser, pelo menos potencialmente, um *instrumento*. Assim, o poder relacionado ao monopólio das decisões administrativas ou da “interpretação” no campo religioso – algo, por si só, nada desprezível, sobretudo neste campo – é um *meio* especialmente eficaz para a consecução de inúmeros objetivos. Entre estes objetivos almejados pela liderança da IPB, é o que se depreende da fala dos próprios líderes, está a pretensão de manter a instituição no “rumo certo”, longe dos “ventos de doutrinas”, dos discursos e movimentos políticos radicais, traduzindo: combatendo os pós-modernos e os “comunistas”. Mas o que isso implica? Levando-se em consideração as ancoragens e ambiguidades entre religião e política nesse jogo, este texto cogita que as

consequências deste fenômeno, desta guinada conservadora que silencia o dissenso, resultam no alinhamento da igreja reformada às demandas de setores conservadores da sociedade, como foi sinalizado anteriormente.

Tal marca *conservadora* estaria longe de ser uma novidade, sobretudo numa igreja que apoiara o golpe militar de 1964. Antes do golpe, porém, a igreja manteve-se em alguma medida alinhada com os ideais democráticos que motivaram a elaboração do *Memorial de 1932*: segundo Paul Freston, o pronunciamento político mais abrangente já empreendido por um grupo representativo de líderes evangélicos brasileiros. O *Memorial* defendia o parlamentarismo, mas como questão a ser aberta à discussão, o voto secreto e a não realização de eleições aos domingos (esta última é a única demanda mais particularista do *Memorial*). Reivindicava uma “justiça popular, rápida e gratuita”, a laicização completa do Estado, “absoluta liberdade (...) da manifestação do pensamento”. No campo do trabalho e educação reivindicava um “regime cooperativista” com participação dos operários nos lucros, uma “educação popular obrigatória” e instrução secundária, profissional e superior acessível “às classes menos favorecidas”. Além disso, defendia o “divórcio absoluto”; a redução das despesas e aparelhamentos militares “ao mínimo” (cf. FRESTON, 1994, p. 21).

Com a instauração da ditadura militar de 64 a relação entre os protestantes (notadamente os presbiterianos) e o regime foi se estreitando. Nesta linha, Cavalcanti (2002, p. 28-9) cita as “visitas de cortesia, empregos, convênios, nomeações para cargos importantes, convites para pastores cursar a Escola Superior de Guerra”. Desta forma, os militares procuraram investir nos protestantes, já que os católicos progressistas (que contavam com o apoio de sua igreja contra os arbítrios da ditadura) não podiam mais ser facilmente cooptados.<sup>65</sup>

Aquelas estratégias empreendidas pelos militares, que investiram na cooptação dos protestantes, lograram êxito. Prova disso é o fato de as discussões políticas tradicionalmente travadas em jornais evangélicos serem literalmente subtraídas de suas colunas (cf. FRESTON, 1994). No caso da IPB, houve uma grande repressão

---

<sup>65</sup> Sobre as relações entre a ditadura militar e os protestantes, especialmente os Metodistas, ver Schmidt (2014). Em linhas gerais, o autor vincula a adesão dos metodistas ao golpe militar à tradicional postura conservadora daqueles religiosos, que remontaria ao pietismo. Nesta Tese, no entanto, considera-se que o “passado” não pode explicar, por assim dizer, o “presente”. Admite-se, portanto, que foram socialmente construídas as condições de perpetuação de determinadas formas de sociabilidade. Ou seja, a pergunta relevante é aquela que se dirige aos mecanismos que permitiram a “continuação”.

interna, em consonância com o regime. Com isso, parte da intelectualidade, a liderança mais progressista, viu-se, muitas vezes, forçada a abandonar a militância na igreja (cf. ALVES, 1979). Em suma: os protestantes passaram a se constituir como um importante sustentáculo do regime.

A geração seguinte de líderes presbiterianos, os pastores atuais com os quais a presente pesquisa se deparou, parece desconhecer estes acontecimentos (ou discordar desta interpretação). O fato é que nenhum pastor mencionou o *Memorial de 32*, nenhum criticou o período ditatorial de 64. Pelo contrário, alguns chegaram a lançar dúvidas em relação aos historiadores que abordam o movimento golpista. Apenas para exemplificar sem paráfrases, repita-se o trecho da declaração de um pastor presbiteriano, postada em sua página do *Facebook*, já citado nesta Tese: “Tudo - absolutamente tudo - que sabemos sobre o período do chamado regime ditatorial nos é informado por esquerdistas. Você conhece algum livro escrito sobre essa época por um militar???”

Se o discurso político conservador não é propriamente uma novidade no campo evangélico tradicional, a nova guinada conservadora parece ter abortado um movimento relativamente recente no sentido contrário, como se observou com o Movimento Evangélico Progressista (MEP), por exemplo. O MEP é, conforme reza o seu estatuto, “uma associação civil, sem fins lucrativos, de cristãos evangélicos comprometidos com um projeto de ação político-social da perspectiva da ética cristã, fundado em 06 de julho de 1997”. Suas “finalidades” são assim elencadas naquele texto:

I - Mobilizar membros de Igrejas evangélicas para defender os princípios éticos do Evangelho na política e zelar para que sejam respeitados; II - Pronunciar-se e posicionar-se em nome de seus membros sobre fatos relevantes da vida nacional, exercendo deste modo ação pastoral reflexão teológica, diaconia e ministério profético, denunciando iniquidades sociais, violações aos direitos humanos e ao meio ambiente; III - Contribuir ativamente para viabilizar as demandas sociais que o país necessita; IV - Contribuir para a formação integral de seus membros e, por instrumentalidade destes, das Organizações de que façam parte, visando sua conscientização e capacitação para o exercício da plena cidadania e da missão integral da igreja; V - Busca da unidade da família evangélica e cristã juntamente com outras organizações em torno desses ideais; VI -

Articular e organizar em nível nacional, um movimento de conscientização e ação visando à participação plena dos evangélicos na vida política do país.<sup>66</sup>

O MEP promovia, até pouco tempo, ações de caráter reivindicatório alinhadas com uma perspectiva democrática de participação popular, de fiscalização dos negócios públicos. Estavam em suas fileiras alguns pastores presbiterianos, entre outros protestantes tradicionais. A opção pela “esquerda”, no espectro partidário, era evidente, mas as relações políticas que se delineavam eram mais afinadas com interesses coletivos, voltados para uma ideia de *cidadania ativa*, do que político-partidárias (particularistas ou clientelistas).

O MEP definhou e um novo conservadorismo parece ganhar vulto no campo protestante tradicional. Em lugar de movimentos menos particularistas emergiram redes ligadas a bancadas evangélicas. Estas que se apresentam como paladinos da moral e dos bons costumes, mas cuja idoneidade é posta em dúvida em quase todas as investigações que envolvam políticos. Um caso emblemático – para não citar o de Eduardo Cunha - é o de Natan Donadon,<sup>67</sup> evangélico, ex-deputado Federal por Rondônia. Este foi o primeiro deputado a ser cassado por corrupção depois do processo de democratização no Brasil.

---

<sup>66</sup> MOVIMENTO EVANGÉLICO PROGRESSISTA. **Estatuto**. Betim, 6 de julho de 1997. Disponível em <[http://www.mepsergipe.com.br/?page\\_id=13](http://www.mepsergipe.com.br/?page_id=13)>. Acessos em 3 de março de 2013.

<sup>67</sup> “Por maioria de votos, o Plenário do Supremo Tribunal Federal (STF) não conheceu nesta quarta-feira (26) o segundo recurso (embargos de declaração) apresentado pela defesa do deputado federal Natan Donadon (PMDB-RO) contra a sua condenação. Com isso, os ministros reconheceram o trânsito em julgado da decisão condenatória (da qual não cabem mais recursos) proferida na Ação Penal (AP) 396, e determinaram a expedição do mandado de prisão contra o parlamentar, para o início do cumprimento da pena. Natan Donadon foi condenado pelo STF em 28/10/2010 à pena de 13 anos, 4 meses e 10 dias de reclusão, em regime inicialmente fechado, além de 66 dias-multa, por formação de quadrilha e peculato, crimes previstos nos artigos 288 e 312 do Código Penal. Os fatos ocorreram quando Donadon exercia o cargo de diretor financeiro da Assembleia Legislativa do Estado de Rondônia e ele, juntamente com outros sete corréus, foi denunciado por desvios de recursos daquela Casa legislativa por meio de simulação de contrato de publicidade que deveria ser executado pela empresa MPJ Marketing Propaganda e Jornalismo Ltda. (...)” Cf. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **STF encerra processo e determina prisão do deputado Natan Donadon**. Notícias STF. Brasília, 26 de jun. de 2013. Disponível em <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=242230&caixaBusca=N>>. Acessos em 2 de julho de 2013.

## 7.6 Áreas cinzentas: pontos de partida.

Os tradicionais, é bom que se diga, não são ativos participantes das redes que se formam com as bancadas aludidas anteriormente. Mas aquela guinada conservadora mencionada acima ajudou a silenciar o debate político na igreja; exorcizou qualquer vestígio de participação mais ativa dos membros - no sentido abordado neste texto - nos espaços públicos. Deste modo, corroborou para a anemia do MEP e poderá aproximar a igreja daquelas redes de cooptação, ou, pelo menos, catalisar as relações entre elas – tendo em vista a afinidade eletiva entre os discursos em questão.

Uma das evidências dessa aproximação pôde ser constatada durante o período eleitoral municipal de 2012, em Aracaju: foram sutis, mas constantes as visitas às reuniões de culto em igrejas presbiterianas de políticos ligados à igreja acompanhados de pastores presbiterianos. Pelo menos um destes políticos, um deputado federal, não teria muita dificuldade em recrutar funcionários para trabalharem em suas empresas. Aliás, muitos evangélicos já ocupam posições em seus empreendimentos. De qualquer forma, ainda não restaram muito bem justificadas as visitas do político acompanhado do pastor (cuja igreja pertence ao Presbitério de Sergipe – o mais conservador dos cinco existentes em Sergipe) aos templos, justamente neste período eleitoral.

Em tempo, o deputado, que não concorria a nenhum cargo eletivo, apoiava publicamente um candidato à câmara de vereadores de Aracaju ligado a uma igreja presbiteriana. A pessoa candidata, filiada a um partido que ocupa o espectro político da direita, sempre se identificou com os grupos políticos mais tradicionais e conservadores do estado. Algo menos sutil ocorrera durante este mesmo pleito eleitoral: um pastor pentecostal promovia “cursos de preparação” a fim de que os participantes pudessem concorrer a uma vaga de emprego numa determinada empresa do ramo de prestação de serviços (terceirização). Embora cobrasse uma taxa de inscrição, o pastor argumentava que se tratava de uma “oportunidade”, e que não exigia nada dos participantes, mas insinuava que ficaria “muito feliz” se os participantes votassem em um determinado candidato: aquele que estaria promovendo aquela *oportunidade*.

Práticas algo parecidas foram, em outros tempos, mais comuns e explícitas em igrejas presbiterianas de Sergipe, ainda que restritas a um número pequeno delas:

aquelas igrejas susceptíveis à influência de um determinado pastor. Este pastor, que ocupara posições de destaque no funcionalismo estadual, cargos em comissão na gestão de importantes órgãos do estado, recebia em sua igreja os políticos aos quais estava ligado e, às vezes, durante “o tempo da política”, emprestava-lhes o púlpito. Nesta mesma época, a igreja manteve um convênio com diferentes órgãos públicos, o que contribuiu, em parte, para a construção de sua atual estrutura física e a manutenção de alguns serviços outrora oferecidos pela instituição religiosa. Essas “relações” foram discutidas em outros trabalhos (*cf.* SANTOS, 2005), mas o que se quer destacar aqui é justamente o fato de que estes *arranjos* não são tão recentes.

Cultos e celebrações em igrejas pentecostais contaram também, pelo menos durante os pleitos eleitorais explorados nesta pesquisa, com a presença de pastores presbiterianos. Em uma destas celebrações foram destacadas as “relações de amizade” entre os pastores ali presentes: o presbiteriano e os pentecostais, entre os quais um pastor pentecostal em especial, que era *candidato* a um cargo eletivo (deputado estadual) e outros que o apoiavam nesta empreitada.<sup>68</sup>

O líder presbiteriano é o pastor de uma igreja ligada ao Presbitério Sul de Sergipe. No que se refere à hermenêutica, à concepção teológica predominantemente adotada pelos pastores, este presbitério ocupa uma *posição intermediária* no estado: está a meio caminho do “conservadorismo teológico” do Presbitério de Sergipe e do “pentecostalismo” característico do Presbitério Filadélfia.<sup>69</sup> Mas, a despeito das diferenciações (teológicas, litúrgicas, no perfil socioeconômico dos membros, inclusive) a *concepção política* cultivada em todo o campo presbiteriano parece beber na mesma fonte, e é exatamente isso que esta Tese quer ressaltar.

Quando o assunto for “a concepção política” aludida neste texto, o que se disser acerca do campo presbiteriano poderá ser, em alguma medida, espreitado; deste modo, alcançará os pentecostais estudados aqui. Em outras palavras, as *áreas cinzentas*

---

<sup>68</sup> Entre estes pastores pentecostais estava também um dos líderes do movimento de “25 de fevereiro de 2014”, citado anteriormente, aquele que reivindicava ao governador: “Tragam Deus para a educação”. De todo modo, os apoios políticos, é bom que se diga, não são tão bem definidos assim, uma vez que havia, naquela eleição, outros candidatos evangélicos “amigos”. Afinal, não se trata de uma pura e simples *relação diádica*.

<sup>69</sup> Recentemente, este Presbitério foi desmembrado, dando origem a mais dois Presbitérios.



para as quais esta discussão parece levar, devem ser observadas a partir do conceito de *conservadorismo pragmático* suscitado nesta Tese. Por este prisma, ao invés de indefinições, o que há são convergências, cujas características, cujo caráter *pragmático-conservador*, este texto continuará a apresentar. Não obstante, algumas de suas características alcançam apenas uma das denominações estudadas, o que não será um obstáculo à utilização do conceito, haja vista a complexidade do campo estudado.

Em suma, no discurso político-religioso mais proeminente do campo estudado, o *conservadorismo pragmático*, o caráter *conservador* deve ser atribuído sobretudo aos tradicionais, enquanto que o *pragmatismo* é uma característica mais afeta aos pentecostais. Este pode ser vinculado à Teologia da Prosperidade, aquele a um tipo de teologia reformada afinada com uma percepção política autoritária.

## 8. CONSERVADORISMO PRAGMÁTICO: TEOLOGIA DA PROSPERIDADE, RELATIVISMOS E OUTROS INGREDIENTES.

*Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio. Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Midubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende*  
(ROSA, 2001, p. 32).

### 8.1 As “três modernidades” do campo religioso brasileiro.

Pierre Sanchis (1997) afirma que a diversidade passou a caracterizar o campo religioso brasileiro, tese dificilmente objetada por quem quer que seja. Para o autor, a antiga “hegemonia católica” deu lugar à “relativização das certezas”. Esta perda de poder da Igreja Católica não é, a rigor, uma novidade. O sociólogo Péricles Andrade (2010, p. 189 – grifos do autor) chamava atenção para o *Monopólio católico ameaçado* (título do quinto capítulo da obra citada) já no início do século passado: “(...) a Igreja combatia o avanço de outras “empresas de salvação”, que poderiam atrair o rebanho de fiéis, base de sua sustentação material”.

Não obstante, a “relativização das certezas” que a presente Tese quer destacar diz respeito, especialmente, à diversificação, inclusive dentro de uma mesma instituição, que é a marca da época atual. Esta diversificação, acrescente-se aqui, pode, por um lado, dar azo a cismas, ao surgimento de novas denominações, e, por outro, gerar departamentalizações, “igrejas” dentro de igrejas – com a emergência de grupos concorrentes, que aspiram às posições de poder na hierarquia da instituição, por

exemplo. De qualquer maneira, infere-se de Pierre Sanchis, este processo de “relativização das certezas” imprime combinações de identidades cujos resultados não são “posições estáveis”.

Em sua argumentação, Sanchis destaca que o cenário religioso brasileiro é constituído por “três modernidades”, as quais são apresentadas a seguir, tendo como pano de fundo o campo evangélico. A *pré-modernidade*, identificada pelo tradicionalismo e, em certo sentido, pelo mágico - portanto não se faz alusão aqui ao tradicionalismo teológico reformado, ao contrário. A *modernidade*, esta sim, caracteriza o protestantismo histórico, em cuja liberdade de consciência não significa sincretismo, antes revela sentimento de identidade religiosa. Na terceira, a *pós-modernidade*, marcada pela combinação de diferentes orientações ético-religiosas, há o que o autor chamou de liberdade criativa “idiossincrática-idiossincrética”. Aqui, a “relativização das certezas”, recorrentemente abordada neste texto, ganha mais força.

As três modernidades constituem-se em “lógicas co-presentes” e em combinações variadas; não representam um fluxo histórico. Ademais, no Brasil não se verificará nem catolicismo europeu puro - o catolicismo brasileiro estaria carcomido pelas tradições ibéricas - nem protestantismo puro, arremata Sanchis. Ainda que Sanchis não o tenha mencionado, o conceito de *iberismo*, forjado por Holanda (1999), parece trazer luz à questão. É Holanda, aliás, que vê o catolicismo brasileiro como que “carcomido” pelas tradições da península; pouco influenciado pela “Europa”.<sup>70</sup>

De volta a Sanchis. Segundo o autor, no cenário das práticas relacionadas à pós-modernidade emerge uma reinvenção da tradição bíblica numa versão peculiarmente brasileira. O sincretismo é o emblema dessas superposições de “fases” e, acrescente-se, a Teologia da Prosperidade (TP) desponta como elemento relevante neste processo (*cf.* SANTOS, 2005). Em relação à TP, Ricardo Mariano entende que

Esta teologia está operando e promovendo forte inversão de valores no sistema axiológico pentecostal. Faz isto ao enfatizar quase que exclusivamente o retorno da fé nesta vida, pouco versando acerca da mais grandiosa promessa das religiões de salvação: a redenção após a morte. Além do que, em vez de valorizar temas bíblicos tradicionais

---

<sup>70</sup> Nesta linha, a ideia de que os ibéricos, os portugueses, em particular, “não são europeus” talvez seja mais bem traduzida por José Saramago (1999), em seu romance *A Jangada de Pedra*. Nele, o autor retrata o sentimento de não pertencimento (ao continente europeu) que acomete os povos ibéricos; Portugal, especialmente.

de martírio, auto-sacrifício, isto é, a *mensagem da cruz* – que apregoa o ascetismo (negação dos prazeres da carne e das coisas deste mundo) e a perseverança dos justos no caminho estreito da salvação, apesar do sofrimento, das injustiças e perseguições promovidas pelos ímpios contra os servos de Deus -, a Teologia da Prosperidade valoriza a fé em Deus como *meio* de obter saúde, riqueza, felicidade sucesso e poder terrenos (MARIANO, 1999, p. 158 – grifos do autor).

Neste contexto de “reinvenções” (ver também LÖWY, 2000; GIUMBELLI, 2002), que não se limita à axiologia pentecostal, mas, enfatize-se, açambarca, ainda que em graus variáveis, o campo evangélico como um todo, “(...) o crente deve ser próspero, saudável e feliz neste mundo”:

Além de possuir uma fé inabalável e de observar as regras bíblicas de como tornar-se herdeiro das bênçãos divinas, o principal sacrifício que Deus exige de seus servos, segundo esta teologia, é de natureza financeira: ser fiel nos dízimos e dar generosas ofertas com alegria, amor e desprendimento (MARIANO, 1999, p. 44).

Na *pós-modernidade*, a ideia de *identidade religiosa* torna-se especialmente problemática, resultado, em parte, do “nomadismo religioso”: fenômeno que é caracterizado pelo trânsito de fiéis em várias igrejas de diferentes denominações ou até matrizes religiosas. Neste caso, a “absorção” das *mensagens* se daria de forma seletiva, num processo de combinação, de recriação simbólica dos dogmas. Assim, a força do *habitus*, as práticas, as marcas identitárias produzidas no campo evangélico, estariam ameaçadas? Os reformados temem a difusão destas ressignificações que fogem ao escopo do protestantismo tradicional?

Conquanto sejam muitas vezes profundas, as “marcas identitárias” certamente não são inamovíveis. Elas podem desaparecer em algumas poucas gerações. Por certo, há sempre a possibilidade de o processo ser ainda mais acelerado - o que justificaria o receio dos tradicionais. Afinal, toda igreja defende seus dogmas, suas doutrinas como aquelas mais corretas – senão “as únicas”. Os pentecostais, diga-se de passagem, adaptaram-se muito bem a esses “tempos de identidades fracas”.

Para além destas constatações menos controversas, a discussão que interessa aqui se refere às maneiras como estes embates se desenvolvem. Importa, neste contexto,

abordar as estratégias de ocupação de espaços, as demarcações de fronteiras e, inclusive, certas implicações que ultrapassam o ambiente propriamente religioso, decorrentes das práticas produzidas pelos fiéis elencados na pesquisa.

Como já foi dito anteriormente, o protestantismo tradicional sempre confrontou - com relativa facilidade, é verdade - a permanência da pré-modernidade. Contudo, Sanchis percebe na terceira onda pentecostal uma intensa busca de ritualização, de mediação institucional feita de signos cotidianos e naturais que não pode ser facilmente associada à pré-modernidade, nem, acrescente-se aqui, combatida tão facilmente pelo protestantismo reformado. A Igreja Universal do Reino de Deus é a principal representante desse movimento. Os sabonetes milagrosos oferecidos pela igreja - quase sempre mediante pagamento - a oração no copo d'água, as sessões de "descarrego", as flores e espadas "ungidas", etc., são alguns exemplos extremos desses *signos*.

Estas práticas, relacionadas à ritualização, à mediação institucional feita de signos cotidianos e naturais, não se restringem ao neopentecostalismo, afirma-se mais uma vez. Suas formas e aspectos particulares, assim como o conteúdo das demandas, podem variar em outras denominações, mas não são privativas das igrejas pentecostais de terceira onda. Elas se difundem nas igrejas pentecostais de segunda onda, como a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) e a Igreja Presbiteriana Renovada. Ambas as denominações, em cuja difusão destas formas de vivenciar a religião é perceptível e considerável, oferecem maior risco às tradicionais. No que diz respeito à disputa por membros, especialmente numa faixa etária, a juventude, as pentecostais de segunda onda levam franca vantagem.

As igrejas históricas, em face de seu estilo pouco proselitista (em comparação com as outras denominações), são, geralmente, envelhecidas. O crescimento numérico destas igrejas é função do crescimento das famílias dos membros. Estas igrejas nem sempre dispõem de atrativos para o público jovem:<sup>71</sup> cultos acompanhados pela música modernizada de bandas *gospels*, coreografias executadas

---

<sup>71</sup> Apenas para ilustrar esta preocupação dos pentecostais de segunda onda, a IEQ promoveu, em outubro de 2015, um acampamento cujo título é autoexplicativo: *Acamp Dance*, destinado, prioritariamente ao público jovem. Disponível em <<http://quadrangularsergipe.com/?event=acamp-dance>>. Acessos em 7 de agosto de 2015.

por um corpo de ballet. Além disso, as *mensagens de autoajuda* - tão corriqueiras, tão frequentes nas igrejas pentecostais de segunda onda e, ao que parece, bem recebidas por diversos tipos de visitantes e fiéis - não ocupam, normalmente, lugar de destaque nas igrejas tradicionais.

Quanto à caracterização das práticas religiosas “pós-modernas”, concebe Sanchis: uma decisão de mudança racional (moderna) confunde-se com a ideia (pré-moderna) de liberação de influências alienígenas. Por mudança racional entenda-se mudança material (prosperidade financeira), “transformação” dos relacionamentos, resolução de problemas de saúde. Assim, a igreja intervém para *libertar* o fiel daquilo que impediria sua prosperidade: o demônio.

Nas igrejas pentecostais de segunda onda, no entanto, os rituais exorcistas (característicos das neopentecostais) são relativamente raros. Ao invés deles, as atividades que ganham maior destaque são aquelas mais voltadas para os jovens, como “encontros de louvor” (shows gospels), insista-se, e para a família: encontros de casais, palestras específicas sobre o tema – que não se distinguiriam muito de uma linha “terapêutica” aqui identificada como *autoajuda*, motivacional. Nesta trilha, os diversos grupos formados em igrejas como a IEQ também possuem esta finalidade “terapêutica”. No entanto, é possível que alguns dos membros, talvez aqueles que já tiveram suas demandas contempladas, sintam-se de alguma maneira pressionados, como se poderá constatar através da declaração de uma fiel quadrangular, feita durante entrevista especialmente realizada para esta pesquisa:

Você vê, eu estou há quinze anos na Quadrangular e já tive, vamos dizer, alguns motivos de cair fora. Vamos dizer, quando faz parte de grupo, muitos grupos, grupos de mulher, grupo.... tanto que eu me dei um tempo. Tem dois, três anos que não tenho cargo nenhum na igreja, não quero! E não estou em grupo nenhum. Sabe como eu estou no grupo? Eu chego, hoje eu vou, não tenho obrigação de ir a nenhum. A única obrigação que eu tenho - que pra mim não é obrigação, é um prazer mesmo - é a questão dos cultos. E vamos dizer, vigília de oração... alguma coisa assim. Fora disso, entendeu? Eu não, porque eu vejo assim (eh, não é muito exagero, exagerado), mas eu vejo muito ativismo religioso em nossa igreja, isso me agonia (...). É, eu chamo assim, ativismo religioso, tipo assim, hoje, ah, vai ter reunião do grupo de mulheres, tem o grupo de homens, grupo de casais, grupo de jovens. É porque pra trabalhar as faixas etárias é muito bom, e todo mundo lhe convida. Isso a gente vê demais.

No meio do caminho, a fiel parece ter-se arrependido de criticar aquilo que chamou de “ativismo religioso”, expressão que pronunciou quase sussurrando. A causa deste recuo pode estar associada à “monitoração reflexiva das ações”: um dispositivo interno, que incide primeiramente na vigilância do comportamento do próprio indivíduo. Possível razão pela qual a fiel não deixou de emendar a sua declaração, enfatizando os aspectos positivos do mencionado ativismo: “É porque pra trabalhar as faixas etárias é muito bom, e todo mundo lhe convida”. De qualquer maneira, há de se notar, na fala da fiel, a apropriação, o consumo seletivo dos bens simbólicos religiosos. Além disso, a fiel admite ouvir e se agradar das mensagens de líderes religiosos de outras igrejas (citou Edir Macedo). O que, de certa forma, caracteriza a perspectiva “pós-moderna” evidenciada por Sanchis e destacada neste texto.

Entre os pentecostais de segunda onda, como os quadrangulares e renovados, a supramencionada decisão de mudança racional também se confunde com a ideia de *liberação de influências alienígenas*. Mas estas influências são frequentemente atenuadas pelo discurso *psicologizante*, motivacional, ventilado acima. Este discurso é fortemente ancorado às demandas materiais (e *sentimentais, afetivas, de saúde*) dos fiéis. E mais: ele preconiza a ideia de promoção individual.

Quanto a este caráter das mensagens, quem quer que espere encontrar reflexões teológicas mais profundas, até mesmo nos artigos publicados nos sítios oficiais de igrejas como a IEQ por seus líderes, irá se decepcionar. O tom de autoajuda e o apelo à Teologia da Prosperidade são onipresentes. O título do artigo, de cujo excerto abaixo foi retirado, “Teve medo?”, já dá mostras desse *tom*. Nele, o Pr. Luiz Antonio, coordenador estadual da IEQ, usa o texto bíblico como mera referência às aplicações que pretende dar ao tema, pois o caráter de sua reflexão é, indiscutivelmente, motivacional. Com efeito, este é o caráter da maioria das mensagens ouvidas naquela e nas outras igrejas pentecostais de segunda onda. Eis o excerto do artigo:

A Bíblia Sagrada nos conta a história do profeta Elias. E é impressionante como temos muito para aprender com a história desse homem. Elias foi um profeta muito especial e ficou conhecido como o “profeta de fogo”. (...) E o que eu quero destacar é que Elias, mesmo sendo um homem extremamente usado por Deus, era um ser tão humano como nós e, por isso, teve medo. Nós também teremos medo

diante de certas situações. Isso é normal. Mas, por conta do medo, não devemos fugir, principalmente tendo um Deus que zela por nós. Elias foi para o deserto, porque, com certeza, não queria falar com ninguém. (...) Hoje, vejo isso se repetindo na vida de muitos (...). Pode ser que você também esteja bem desanimado diante das ameaças da vida, mas assim como Deus enviou um anjo para alimentar Elias, Ele envia anjos para alimentar você. E sabe por quê? Porque ainda tem muita coisa linda para acontecer na sua vida, ainda tem muita água para rolar debaixo dessa ponte. Receba, pela fé, a minha oração por você (...).<sup>72</sup>

## 8.2 Conservadorismo Pragmático: outros ingredientes.

Além do trânsito de fiéis nas diferentes congregações (o que atesta a popularidade dos eventos e das reuniões de cultos patrocinadas pelas igrejas pentecostais de segunda e terceira ondas), colaboram também para a popularização da TP, e deste modo particular de vivenciar a religião, os cantores pentecostais, os pastores eletrônicos e alguns grandes eventos *gospel*. Nesta perspectiva, o tradicional “Sermão no Monte”, evento realizado em Aracaju durante a Páscoa, é um bom exemplo da popularidade, da importância de certos programas promovidos pelas igrejas de segunda onda.

“Em sua 17ª edição [em 2014], o Sermão do Monte é uma realização da Igreja do Evangelho Quadrangular, presidida pelo pastor Luiz Antonio. Além de programação religiosa, o evento apresenta espetáculos de dança, música e teatro” (AGÊNCIA SERGIPE DE NOTÍCIAS (ASN), 2014).<sup>73</sup> Frise-se que a lei de número 7833/14, assinada pelo governador Jackson Barreto, colocou o Sermão do Monte no calendário oficial festivo de Sergipe. A seguir, a declaração do governador à mesma agência de notícias:

<sup>72</sup> ANTONIO, Luiz. **Teve Medo?** Disponível em <<http://quadrangularsergipe.com/?p=1978>>. 31 de julho de 2015. Acessos em 7 de agosto de 2015.

<sup>73</sup> AGÊNCIA SERGIPE DE NOTÍCIAS (ASN). **Jackson inclui Sermão do Monte no calendário festivo de Sergipe.** Aracaju, 18 de Abril de 2014. Disponível em <[http://www.agencia.se.gov.br/noticias/leitura/materia:37974/jackson\\_inclui\\_sermao\\_do\\_monte\\_no\\_calendario\\_festivo\\_de\\_sergipe.html](http://www.agencia.se.gov.br/noticias/leitura/materia:37974/jackson_inclui_sermao_do_monte_no_calendario_festivo_de_sergipe.html)>. Acessos em 2 de maio de 2014.



A partir de hoje, o Sermão do Monte faz parte do calendário oficial do turismo religioso de Sergipe. O Sermão do Monte é um evento muito especial, que se transformou no símbolo maior das comemorações da Semana Santa. Estou aqui para dizer que Sergipe e Aracaju agradecem o trabalho realizado pelo pastor Luís [sic], organizador desse evento. Que o sangue derramado por Jesus seja o caminho da salvação de todos nós (AGÊNCIA SERGIPE DE NOTÍCIAS (ASN), 2014).

Nesta trilha, merecem destaque as (potenciais) redes sociais que se formam, sobretudo em momentos eleitorais, mas não apenas nestes períodos, envolvendo membros das mais variadas denominações, políticos e candidatos ligados às igrejas mencionadas. Aliás, no ato que teve por finalidade a assinatura da lei citada acima, governador do estado, pastores deputados, outros políticos e o líder da IEQ em Aracaju demonstraram bastante “proximidade” (*Figura 2*).<sup>74</sup>

O evento, o Sermão do Monte, é um sucesso de público. Ele caiu nas graças dos fiéis de outras denominações, dos não crentes e, a julgar pela cobertura da mídia, desperta grande interesse também aos meios de comunicação. Se isso for verdade, qualquer político experiente gostaria de ver seu nome vinculado a tal espetáculo,<sup>75</sup> o que não ocorrerá sem que os organizadores, os responsáveis pelo evento, sobretudo o pastor Luiz Antonio (que aparece à esquerda do governador na *Figura 2*, e em destaque na *Figura 3*), sejam convenientemente homenageados, imagina-se.

---

<sup>74</sup> Da esquerda para a direita: Pr. Antônio dos Santos, Assembleia de Deus (dep. estadual pelo PSC); Pr. Jony Marcos de Souza Araújo, Igreja Universal do Reino de Deus (dep. Federal pelo PRB); Vinícius Porto (vereador pelo DEM); Governador Jackson Barreto de Lima (PMDB); Pr. Luiz Antonio, presidente da IEQ em Sergipe; Valdir Santos, membro da IEQ (vereador pelo PT do B); Eliana Aquino (ex-primeira-dama do estado, ligada ao PT, mas tornou públicas as suas divergências com o partido); José Sobral (secretário de Estado da Casa Civil).

<sup>75</sup> Em 2015, o Sermão do Monte contou novamente com a participação de cantores gospels de renome nacional, mas o que mais chamou a atenção foram os links ao vivo realizados pela TV Sergipe, destacando, inclusive, os preparativos para o evento. O pr. Luiz Antonio concedeu entrevistas aos repórteres da casa, que mencionaram o fato de que a IEQ era a idealizadora e promotora daquele evento que constava no calendário oficial festivo do Estado.



Figura 2

Fonte: ASN (2014); fotografia de Marcelle Cristianne.

O tipo de *conservadorismo* abordado neste capítulo é, como já se evidenciou, distinto daquela concepção, da hermenêutica teológica tradicional que caracteriza o campo reformado: o *conservadorismo teológico* - embora convergências entre eles sejam assinaladas nesta Tese. A despeito de também encontrar guarida em determinadas interpretações dos textos bíblicos, o *conservadorismo pragmático* (pelo menos aquele mais ligado aos pentecostais, que é mais *pragmático* que *conservador*) enfatizará menos a *fidelidade às escrituras* do que certas interdições morais, ou melhor, moralistas.

Ele enfatizará determinadas prescrições relacionadas a ideias como *autoridade* (do sacerdote e, em determinadas circunstâncias, dos líderes políticos) e *fidelidade* (dos fiéis nos dízimos e ofertas). A *fidelidade do crente abrirá as portas dos céus: prosperidade e felicidade na terra*. Aqui está o escopo da TP e um dos aspectos do *conservadorismo pragmático* – sobretudo seu viés pragmático.

Pedrinho Guareschi (2002, p. 206) estudou o modo como os neopentecostais se colocavam diante dessa questão – as práticas religiosas orientadas pela TP. O autor concluiu que os sacerdotes conseguem *ancorar a* “extorsão do dinheiro a representações



Figura 3

Fonte: ASN (2014); fotografia de Marcelle Cristianne.

já existentes na mente dos fiéis”, a partir de uma necessidade fundamentalmente econômica.

Guareschi analisou algumas representações, como as de “reciprocidade”, “promessa”, “culpa” e “castigo”, construídas entre os fiéis e incorporadas à cultura popular a fim de demonstrar a ancoragem do “bem” e do “mal” empreendida pelos sacerdotes toda vez que é necessário justificar a arrecadação financeira. Para o autor, esses líderes “não estão interessados em enfatizar e denunciar os fatores sociais que criam e que mantêm as pessoas pobres e oprimidas. Isto porque todas as causas da miséria humana estão relacionadas ao *demônio*” (GUARESCHI, 2002, p. 221 – grifos do autor). Em que pese o caráter um tanto estereotipado conferido aos agentes envolvidos, Guareschi apresenta alguns aspectos constitutivos daquele tipo de prática religiosa aqui denominada de *conservadorismo pragmático*. Mas tal prática não está restrita ao neopentecostalismo, insista-se, como já foi dito em outros trabalhos (SANTOS, 2005).

As ancoragens citadas acima são dirigidas a objetos e concepções a fim de que sejam produzidas adesões e práticas a elas relacionadas, explica Pedrinho

Guareschi. O que o presente texto quis demonstrar é que esta forma (*pragmático-conservadora*) de vivenciar a religião resulta *num modo de agir no mundo* que mantém uma relação de *afinidade eletiva* com um tipo de *cidadania passiva*, cujas metas são as possíveis vantagens individuais alcançadas, no *varejo*, pelos agentes. E não reivindicações de caráter mais universal.<sup>76</sup>

Neste processo, o pastor pentecostal, em virtude de sua *autoridade*, pode, além de atuar como intermediador “espiritual” (o que não exime o fiel de suas responsabilidades: a *fidelidade* nas contribuições financeiras à igreja, ratifique-se), orientar a participação dos membros num conjunto de relações de amizade e reciprocidade, redes que se formam não apenas no “tempo da política”, mas especialmente nele. De qualquer forma, os agentes que empreendem posicionamentos alinhados às redes não necessitam participar efetivamente delas.

A natureza das relações que se estabelecem nesse jogo, quando se estabelecem, não é obrigatoriamente *clientelista*. As potenciais redes e os alinhamentos podem ser comprometidos na medida em que as expectativas dos agentes sejam frustradas. Ainda assim, reafirme-se, o que parece orientar tais ações são interesses menos afetos à luta por reconhecimento e redistribuição do que a objetivos mais particularistas ou mesmo pessoais. Nesta perspectiva, as asserções de Sérgio Costa ilustram bem o que se quer entender por *interesses particularistas ou pessoais*:

No Brasil, os interesses dos diferentes segmentos sociais não são trazidos a uma esfera (pública) autônoma onde eles são discutidos e confrontados; eles percorrem os canais do próprio Estado que, nesses casos, por meio de processos não universalistas, portanto variáveis e arbitrários, pondera e decide (COSTA, 1994, p. 50).

Embora considere atualmente que tal percepção acerca das configurações do espaço público seja reducionista, Costa (2002, p. 30) assevera que muitos autores compartilham “a ideia de que a esfera pública brasileira constitui estritamente um mercado de opiniões, controlado pelos atores mais poderosos da sociedade”.<sup>77</sup> O termo

<sup>76</sup> Esta hipótese foi introduzida em trabalhos anteriores (cf. SANTOS, 2005), na atual pesquisa, no entanto, foram discutidas novas implicações dela decorrentes; a partir de uma nova perspectiva de análise, inclusive.

<sup>77</sup> Fiori (1995) está nesta trincheira. Para ele, o modelo *sui generis* de Estado brasileiro revela grande afinidade com o autoritarismo caracterizado por um clientelismo generalizado, como já se assentou.

pelo qual este modelo costuma ser tratado por Sérgio Costa é “esfera pública como mercado”.<sup>78</sup>

Sérgio Costa e Leonardo Avritzer (2004) explicaram em que sentido *a esfera pública brasileira* constituía *estritamente um mercado de opiniões, controlado pelos atores mais poderosos da sociedade*, segundo o modelo de esfera pública como mercado. A resposta é relativamente óbvia: aqueles atores privilegiados “se fariam ouvir” uma vez que mobilizam certos recursos e capitais que monopolizam, em detrimento daqueles que não os possuem. Assim, aqueles “poderosos” contam com a intervenção arbitrária do Estado, o qual pondera com base em relações particularistas e, em certo sentido, clientelistas. O que corresponderia, num certo sentido, à ideia de *demanda conservadora* (GOHN, 1997), ou, ainda, mais precisamente, a “interesse” (HONNETH, 2003).

Mais recentemente, ao abordar outro modelo, de inspiração habermasiana, chamado de “lógico-discursivo”, Costa e Avritzer apresentam objeções à vertente que toma a “esfera pública como mercado”. Consideram os autores, tomando como base o modelo “lógico-discursivo”, que a

canalização dos fluxos comunicativos provindos do mundo da vida para a esfera pública cabe fundamentalmente ao conjunto de associações voluntárias desvinculadas do mercado e do Estado a que se denomina sociedade civil” (COSTA; AVRITZER, 2004, p. 709).

Embora Sérgio Costa e Leonardo Avritzer tenham pretendido alargar o conceito formulado por Habermas, esta última tese (extraída do modelo “lógico-discursivo”) parece cara às perspectivas apresentadas pelos três estudiosos. De qualquer maneira, este texto não deseja alimentar um debate sobre os modelos de esfera pública que se prestam à análise do caso brasileiro. Aliás, quaisquer alternativas (teóricas) devem ser verificadas empiricamente – por certo, esta tarefa extrapolaria os objetivos deste trabalho. A ideia segundo a qual o espaço público brasileiro confunde-se

---

<sup>78</sup> Aqui caberia uma observação (impertinente): a guinada na perspectiva de Sérgio Costa talvez esteja relacionada à posse, justamente em 2002, do novo Presidente da República Federativa do Brasil: Luiz Inácio Lula da Silva. As expectativas positivas de Costa em relação a este governo, diante de um possível alinhamento político-ideológico entre o partido do Presidente e o autor, não obnubilaram, contudo, o fragorante continuísmo, em muitos aspectos, de uma política evidenciada pelo próprio Sérgio Costa, o “primeiro” Sérgio Costa, o de 1994.

inequivocamente com um tipo de “esfera pública como mercado” não é acolhida neste texto, admita-se de pronto. Entretanto, as práticas que caracterizam tal modelo são mais rotineiras no Brasil do que os indivíduos cumpridores de seus deveres de cidadão, quer sejam religiosos ou não, gostariam de reconhecer. Nesta trilha, a manutenção destas práticas no campo religioso constitui-se como um dos aspectos daquilo que esta Tese chamou de *conservadorismo pragmático*. Posto de outra forma, aquelas práticas estão subsumidas ao conceito.

Nesta perspectiva, alguns dos principais problemas que este trabalho enfrentou podem ser assim traduzidos: Em que medida as igrejas elencadas nesta pesquisa poderiam ser consideradas “associações voluntárias desvinculadas do mercado e do Estado”? Como suas demandas marcam a agenda pública? Ou, por outro lado, poder-se-ia classificá-las como “grupos de interesses”? Prevalecem, nos espaços religiosos em questão, as relações pessoais e familiares para a consecução dos objetivos dos agentes? Ou seriam buscados canais universais para o atendimento das demandas, quer sejam de caráter coletivo ou privado? Ademais, qual o peso, neste cenário, das lutas por reconhecimento e redistribuição, por exemplo?

Responder a estas questões – levando-se em consideração as *justificativas religiosas* mobilizadas pelos agentes – significa estabelecer, fundamentalmente, as clivagens identitárias sinalizadas neste texto. Ato contínuo, implica também discutir as consequências políticas resultantes destes processos identitários, resultantes das práticas empreendidas pelos fiéis elencados nessa pesquisa. De uma forma ou de outra, foi isso que se fez até aqui. Não obstante, as próximas páginas servirão ainda a este propósito.

No que se refere ao universo empírico visado nesta discussão, este texto já antecipou a *direção das respostas* às questões apresentadas acima. As conclusões apontam para o desenvolvimento do *conservadorismo pragmático*. Nesta linha, são evidências de sua difusão no campo pesquisado: as demandas dos agentes religiosos possuem uma natureza menos universalista (ou mesmo republicana) do que particularista; assim como os canais acessados para a consecução destas reivindicações parecem mais “alternativos” do que institucionais, democráticos ou universais.

Conquanto esta tenha sido, de um modo geral, a *direção das respostas*, não se poderá negar a existência de outros caminhos, alguns atalhos, mudanças de rota ou

desvios. Sendo assim, há, como era de se esperar, diferenciações de gradação e conteúdo nos posicionamentos dos agentes: distinções entre tradicionais e pentecostais; no interior de cada uma das denominações; ou mesmo em cada igreja local. No que diz respeito aos pentecostais de segunda onda, o que pode parecer, à primeira vista, contraditório em suas práticas “pós-modernas” é que as incertezas e o relativismo em relação à axiologia bíblica tradicional dão lugar a um autoritarismo encarnado no líder, no pastor. E esta é uma característica (*conservadora*) do discurso pentecostal (*pós-moderno*). Toda a flexibilidade com que se abordam as mensagens bíblicas ganha rigidez e univocidade a partir da revelação exposta pelo sacerdote.

Este conservadorismo é pragmático, sobretudo no que toca aos pentecostais, porque visa menos ao *porvir* (e, por outro lado, às demandas mais universais) do que ao atendimento das necessidades mais “imediatas” dos fiéis: as demandas terrenas e “pessoais” dos agentes religiosos, bem entendido. E aqui se debela um falso paradoxo: o relativismo permite que as reinterpretações se moldem às necessidades do visitante ou do fiel. Ainda assim, a autoridade do líder e a “fidelidade” do crente são os instrumentos de liberação das “bênçãos”.

No âmbito deste pragmatismo não há espaços para transformações sociais mais estruturais, ou universais, também por isso ele é conservador. E aqui pentecostais e tradicionais estão de acordo. Além do mais, este pragmatismo é conservador porque o atendimento destas demandas é, muitas vezes, intermediado por certos agentes que percorrem, para novamente citar Costa (1994, p. 50), “os canais do próprio Estado que, nesses casos, por meio de processos não universalistas, portanto variáveis e arbitrários, pondera e decide”, em detrimento de processos mais democráticos.

Estes “canais alternativos”, reitere-se, não são meios ou instrumentos privativos da chamada “direita brasileira”; muito pelo contrário. Nos últimos anos, justamente quando um “partido de esquerda” chega ao poder, o que tem sido visto no Brasil é um indisfarçável aparelhamento do Estado; o desenvolvimento de um regime, de um sistema de corrupção e compadrio não menos vultoso. Mas, no discurso pragmático-conservador, este aparelhamento, esta corrupção não é propriamente o problema mais grave em jogo, e sim as “propostas demoníacas” – *kit gay*, casamento

gay, etc. De qualquer maneira, os atalhos (os “canais alternativos”) tomados por um tipo de fiel *pragmático-conservador* para a consecução de seus objetivos pessoais talvez se justifiquem *religiosamente*: em poucas palavras, trata-se de “tomar posse da bênção”.

### 8.3 A vida religiosa e suas exigências: como agir no mundo?

Uma das principais preocupações deste texto é problematizar e apresentar aquela forma de vivenciar a religião que se chamou aqui de *conservadorismo pragmático*. Outra tarefa tornou-se central nesta discussão: a de demonstrar como esta forma de viver a religião implica em maneiras *sui generis* de agir no mundo. Nesta senda, Michel Löwy (citando Stoll) contribui para a realização desta dupla tarefa:

Ao mesmo tempo, ao aconselhar latino-americanos que se concentrem em melhorar a si próprios através de uma nova conduta moral, e não através de mudanças estruturais, as igrejas evangélicas estão também desencorajando a ação e promovendo *estratégias individuais de mobilidade ascendente*. Esse tipo de ‘ética protestante’, sem dúvida, tem uma forte afinidade com o ‘espírito capitalista’ de competição individual e acumulação privada. Segundo o pregador Luis Palau, uma das figuras mais importantes no evangelismo latino-americano, “se pudéssemos eliminar a infidelidade e a imoralidade na América Latina, poderíamos diminuir a pobreza pela metade em uma geração... A enorme classe média que hoje surge no protestantismo latino-americano foi convertida quando ainda era pobre e ascendeu através do trabalho, da honestidade e da justiça até o estilo de vida razoável a que comumente chamamos de classe média. *Acho que essa é a resposta bíblica*” (LÖWY, 2000, p. 191- 2 – grifos nossos).

Esta mentalidade, ou melhor, estas práticas exprimem o caráter dos posicionamentos empreendidos nas comunidades em que foi observada a difusão do *conservadorismo pragmático*. Tais práticas, no entanto, invadiram, há muito tempo, inúmeras igrejas não pentecostais, consequência também do nomadismo religioso já citado. Nesta perspectiva, estas práticas – que incluem a TP e as “estratégias individuais de mobilidade ascendente” que lhes são correspondentes - estão afinadas com um



discurso segundo o qual o *sofrimento*, a *pobreza* e a *miséria* resultam da “infidelidade” daquele que vive estes dramas. Assim, não há que se falar em “causas estruturais” da pobreza, por exemplo. Nesta linha, a declaração de uma jovem fiel tradicional, realizada há mais de dez anos (SANTOS, 2005), é um bom exemplo. Vale dizer que este discurso não é isolado, muito pelo contrário, repetiu-se frequentemente durante a atual pesquisa.

Se você é um dizimista você vai estar... fechando mesmo uma brecha, uma brecha em sua vida que... o inimigo (você sabe quem é o inimigo) não vai atingir. E a gente sabe que não dando o dízimo a gente tá roubando de Deus, a gente tá roubando. (...) É porque se você não devolver a Deus o que é de Deus é como se você estivesse fugindo da... daquela, da obediência e da submissão, então você foge da cobertura de Deus em relação a isso – não que você deixe de ser filha, não é por esse aspecto - mas foge da cobertura. (...) Se eu fujo dessa proteção, coisas podem acontecer comigo (...), mas se a gente fala em dinheiro você tá sujeito depois a estar gastando com coisas que... não leva a nada, ou seja, esse dinheiro que tem... com certeza (é provado biblicamente) e até em nossa vida mesmo a gente comprova isso.

“Devolver a Deus o que é de Deus” é uma referência direta aos *dízimos*. Ao deixar de realizar esta colaboração, esta obrigação, “então você foge da cobertura de Deus em relação a isso”, dizia a fiel. Mas o que *isso* implicaria? “Se eu fujo dessa proteção, coisas podem acontecer comigo”, arremata. Não se trata de uma obrigação moral, um compromisso com uma causa, o pagamento do dízimo é visto aqui como uma contraprestação à proteção de Deus “em relação a isso”: “isso”, as finanças. Sem esta “proteção”, “você tá sujeito depois a estar gastando com coisas que...”.

Nesta perspectiva, a infidelidade do homem, deste que sucumbiu às tentações de satanás, é a causa dos problemas (econômico-financeiros, enfatize-se) que o afligem. E este não é um discurso *divergente* no campo pesquisado, tampouco restringe-se apenas a questões religiosas, à esfera propriamente religiosa, mas interfere em outros aspectos da vida dos fiéis – *nas formas de agir no mundo*. Na próxima seção, outros agentes do campo também tomarão parte neste debate, ao tempo em que serão discutidas as diferentes vozes, os diferentes discursos produzidos no universo pesquisado.

### 8.3.1 *Estabelecidos e divergentes.*

A pugna por direitos de caráter mais universal, o engajamento em ações coletivas que visem à superação dos problemas sociais que acometem o Brasil, as populações injustiçadas, um discurso político que ecoe as demandas por reconhecimento e redistribuição *destas populações*, enfatize-se, nada disso pode ser tomado como marca identitária dos grupos aqui estudados. Pelo menos da maioria daqueles observados. A declaração de um pastor quadrangular entrevistado especialmente para esta pesquisa ilustra essa visão: “(...) eu comecei a estudar a bíblia eu vi que eu não podia mudar o mundo, ó. Sabe que o mundo ele precisa ser mudado a partir de cada um”, dizia o líder.

Aqui caberia mais uma advertência: toda investigação deste gênero, que se pretenda científica, deverá atentar para o fato de que precárias são as tentativas de demarcação de fronteiras entre as esferas da religião e da política. Mais problemáticas ainda são as propostas de delimitações identitárias, num campo assim concebido, a partir das possíveis homologias existentes entre estas esferas. Entretanto, existem regularidades, afinidades nos discursos dos agentes entre certas representações da política e da religião – aliás, este é um pressuposto para esta empresa. A análise destas afinidades, conexões e mobilizações – que é o foco deste trabalho – apontam para a emergência de certas regularidades em torno do que se chamou aqui de *conservadorismo pragmático*. Não obstante, em virtude das “dificuldades” expostas acima, a pesquisa atentou, como não poderia deixar de fazê-lo, para a polifonia (de vozes) existente no campo.

Nesta linha, a declaração da fiel quadrangular transcrita abaixo, também obtida em entrevista especialmente concedida para este trabalho, poderia contrariar aquela tese recorrentemente ventilada no texto: que aponta para o desenvolvimento do discurso *pragmático-conservador* no campo religioso. Ao invés disto, a declaração apenas confirma a outra tese: a que sinaliza a polifonia de vozes no mesmo campo e as contradições, as ambiguidades nos discursos, às vezes encontradas nos mesmos indivíduos:

Um cara que eu sou assim apaixonada, a pesar de notar algumas mágoas, algumas dores nele, aquele Cristóvão Buarque, aí, eu sou apaixonada por ele (...), ele começou no PT puro, (...) no início eu

dizia, é puro. (...) Na pureza, na essência, eu acho que o PT foi um partido que veio, eh, chacoalhar esse país. Eu não sou partidária, não faço parte de partido nenhum, nunca me filiei a partido nenhum, mas tem uma coisa assim que, eh, o partido dos trabalhadores fez, mesmo com toda a, vamos dizer, eh, a gente pode chamar de flagelo, é a questão da miséria (...). Onde você já viu uma empregada doméstica fazer universidade particular? Olhe que benção. (...)

Esta declaração deverá ser modulada, e por dois motivos; o primeiro é mais especulativo: a fiel sempre imaginou que este entrevistador fosse ligado ao PT, o que não é verdade. Assim, render homenagens ao partido seria uma forma simpática de conduzir a discussão – e a entrevistada realmente se preocupa com isso. O outro motivo é inferido também das observações e de diferentes trechos da entrevista: a fiel não defende uma concepção política mais democrática, tampouco a participação popular na condução dos negócios públicos. Além disso, reconhecer alguns dos possíveis avanços sociais conquistados nos últimos anos não faz da religiosa entrevistada uma militante, não implica em alinhamentos políticos ou adesões a bandeiras mais progressistas, por exemplo.

No geral, a fiel quadrangular, seus posicionamentos, talvez não divirjam muito daqueles apresentados ao longo deste texto. A despeito disso, as vozes dissonantes sempre existirão. Um bom exemplo pode ser constatado a partir do que declarou um dos presbiterianos entrevistados durante a atual pesquisa. A análise de sua entrevista foi relativamente longa, é verdade. Mas por uma razão justificada: o posicionamento deste fiel deve ser encarado como um contraponto a quase tudo o que diz respeito ao *conservadorismo pragmático*. E nesta perspectiva será apresentado: como uma caracterização “negativa” do discurso *pragmático-conservador*. Além disso, os fiéis “estabelecidos” evitam certos temas, são lacônicos nas entrevistas, falam com muita parcimônia e cautela sobre os assuntos que interessam a este trabalho, o que não ocorreu com este fiel em particular. Também por estes motivos a pesquisa foi centrada na observação participante, diga-se de passagem. De qualquer modo, as entrevistas ajudaram a debelar algumas dúvidas. *Como você se vê*, foi a pergunta que iniciou a entrevista com o fiel presbiteriano “divergente”:

[silêncio] Essa, essa sua pergunta, exatamente... no campo religioso? (...) Não, eu me vejo como um, um cidadão, né?... um brasileiro que... [mais de quarenta] anos, que veio de uma classe, de uma classe, de uma classe pobre, né? E... consegui, eh, atingiu, tem certos privilégios que, eh, atingiu algum, uma qualidade de vida que, eh... que é, é parte... de uma... eu sou um, um privilegiado, nessa, na população brasileira... aí... mas não, não especialmente atribua à, eh, nem, eh, a, a uma visão religiosa, essa, esse meu, essa minha posição, né? Sou um cidadão (diante da massa da população) privilegiado, mas não... não atribuo exatamente a uma... (...) a uma visão, adesão religiosa. Eu... pelo contrário, né?

Diferentemente da maioria dos entrevistados, este fiel presbiteriano registra a sua gratidão a Deus em relação ao que alcançara materialmente em sua vida, mas não atribui (e aqui está uma diferença, uma divergência relativamente importante) tais conquistas à “fidelidade a Deus” (ou à “fidelidade de Deus”). Esta primeira vinculação, isto é, a ideia segundo a qual a observação de uma determinada conduta religiosa seria recompensada com bênçãos, é fortemente criticada pelo fiel *divergente*.<sup>79</sup> Sua posição privilegiada o constrangeria, é o que diz, a agir em “benefício do outro”; não deveria ser vista como evidência alguma de uma concepção “triunfalista” por parte dos crentes:

Essa posição a qual eu me encontro me incomoda, diante dessa, dessa massa populacional carente, dessa, eh, desse abismo social (que eu tô inserido) me incomoda de forma a, eh, me motivar a... a quais são... um questionamento e um engajamento. Daí a minha, a minha, a relação... aí agora a implicação religiosa em relação à percepção de quem eu sou, né? Um nordestino, de uma família pobre, que, eh, chegou num certo, está dentro dessa faixa de privilegiados (eu tô falando privilegiado segundo o senso, né? segundo as estatísticas que são, no Brasil, são, de certa forma, niveladas por baixo, né?). (...) Então, mas isso me faz... me perguntar - agora no, o questionamento religioso – me coloca diante da situação a qual me encontro – me questiona em relação aos outros, né? Me direciona a... eh, direciona o meu percurso, o meu caminho em relação a isso.

<sup>79</sup> A segunda vinculação, que alude à “fidelidade de Deus”, é mais próxima ao discurso da Teologia da Prosperidade, mormente aquele difundido na terceira onda pentecostal. Neste caso, o religioso estaria na condição de exigir que Deus “cumprisse sua palavra”, pagasse uma suposta dívida, aqui relacionada às “bênçãos materiais” a que os crentes teriam direito. Normalmente, um fiel tradicional não se alinharia a esta concepção.

Segundo ele mesmo, aquela vinculação anteriormente mencionada está na base de uma “visão triunfalista”, que desobriga o crente de empreender uma participação mais ativa na sociedade, uma *vigilância cidadã* – ou, nas palavras do fiel entrevistado, exercer uma “voz profética”. Esta voz profética, entende o fiel, é aquela que denuncia as “mazelas”, aquela em favor dos “injustiçados”. Nesta perspectiva, a vida boa, a condição privilegiada (expressão repetida inúmeras vezes durante a entrevista) em que o fiel entrevistado se encontra, “me coloca”, disse ele, (...) “me questiona em relação aos outros, né? me direciona a... eh, direciona o meu percurso, o meu caminho em relação a isso”. Para o entrevistado, é o cristianismo que exige do fiel este comprometimento com a política.

Acho que, eh, você tem um ponto de, um, um ponto inicial, fundamental, no meu caso é o religioso, é ele que determina todas as minhas perspectivas e tudo mais. É ele, é o ponto religioso que me, que faz parte da minha análise política, entendeu? Da minha relação no trabalho, da perspectiva, da cosmovisão.

Em sua concepção, esta atitude crítica, engajada, sempre foi vista pelos demais fiéis como “prejudicial”. Neste sentido, “eu sempre me vi como um peixe fora d’água nessa, nessa questão, nessa discussão na minha igreja, tudo mais”, dissera o presbiteriano em outro ponto da entrevista. Mas sua postura crítica, por ele definida como “materialista”, seria “prejudicial” a quem? Talvez às pretensões de alguns líderes: aqueles que não são “sinceros”.

Então, nessa, nessa relação com os outros as pessoas me veem como um... crítico, me veem, dentro do ambiente religioso, me veem com um senso crítico, eh, prejudicial... Questionador, né? Questionador... eh... E, eh, muitas vezes, é visto como uma perspectiva até um tanto, eh, poderia, um termo que a gente usa, uma perspectiva materialista. [Em que sentido?] Num sentido mundano, né? Eh, mas isso eu vejo como um erro de interpretação, né? Eh, uma ignorância, de certa forma, a respeito da própria, da própria leitura (dentro da minha, da minha denominação, né?). Uma falta de conhecimento... [Materialista... não entendi.] Materialismo no sentido de, exatamente de, eh, quando, eh, não (no materialismo) na questão de fundamentar o conhecimento, mas materialismo no sentido de... perspectivas sociais, em, em busca de melhoras, né? Melhoras na vida: nas

condições materiais da existência, a gente pode dizer. Eh, então, há uma, há uma rejeição, eh, dentro da, dentro da igreja há uma leitura equivocada com relação a essas coisas, tá entendendo? Eh, essa leitura equivocada nem sempre é tão equivocada assim: eh, ela pode ser muito direcionada e, e beneficia alguns tipos de... traz alguns, traz uma certa tranquilidade, uma... comodidade. (...) Uma leitura estratégica. Há interesses, há interesses, eh, por exemplo, às vezes eu acredito que certos líderes, na igreja, eles não veem nenhum retorno, né? Não veem, os sinceros sim, mas outros não veem nenhum retorno numa leitura, né?

“Uma leitura equivocada” das condições sociais, uma opção pela via da espiritualidade, por uma “visão espiritualizada (demasiadamente espiritualizada)”, tem colocado a igreja longe de uma participação mais ativa, em defesa da “justiça social”, entende o fiel. Para ele, esta “leitura social” esbarra também no comodismo dos crentes:

Numa leitura social, ne? De uma, uma ação, de uma intervenção, uma interpretação de engajamento social, crítico, em relação à, eh, à membresia, a seus membros. Os líderes, alguns líderes não veem isso como algum, ele não veem isso como algo que vá lhe trazer algum benefício. Vê algo que vá lhe trazer dor de cabeça, tal (e porque de fato, de fato traz). Então, ele não tem nenhum interesse nisso aí. E aí faz a opção pelo comodismo e por uma leitura espiritualizada (demasiadamente espiritualizada) do, do evangelho, né? Aí nesse sentido, aqueles que veem e... se incomodam, se engajam... na perspectiva que denuncie, ne? que... se aproprie de uma, de uma perspectiva profética, denunciante do evangelho, ele vai ser visto como alguém que, eh, está mais preocupado com as coisas deste mundo (...). Daí o materialismo ao qual eu me refiro.

Em lugar de uma postura engajada, o que prosperou na igreja, segundo o fiel, foi uma visão triunfalista: um obstáculo à participação política na sociedade em favor dos pobres, dos injustiçados. Mas restam ainda outros motivos para o desenvolvimento desta chamada “visão triunfalista” da igreja. O próprio entrevistado esclarece a questão:

Havia na igreja, quando eu entrei, havia, eh, uma, um triunfalismo, né? E qual é o triunfalismo, eh, da igreja? A perspectiva de que, uma vez que nós somos filhos de Deus, escolhidos, né? então, Deus há de

nos dar o melhor, contanto que nós tenhamos uma fidelidade... à sua palavra, a tudo mais. Então essa, essa, esse triunfalismo (que nos levaria a ter o melhor, como recompensa à fidelidade a Deus) não envolvia, de forma alguma, um conflito, né? e um engajamento em prol dos necessitados, dos humilhados, dos perseguidos, dos, eh, injustiçados, eh, de uma, em prol de uma igualdade social e uma melhor distribuição de renda, de uma denúncia a, ao abuso do poder e tudo o mais. Não exigia de forma alguma isso aí. A igreja estava alheia a isso aí. Bom, eh, acredito que até hoje, até hoje nós estamos, eh, ainda dentro dessa, dessa, estamos dentro dessa... [breve silêncio] dessa visão. Que eu não consigo ver como visão. Como eu lhe disse, eu vejo mais como, como um (como é que se diz?), uma atitude, eh, (como é o nome?) por, pela grande maioria de líderes, uma atitude comodista que, que lhe beneficia.

Entre os motivos que concorrem para tal postura estão ainda, segundo o agente, os interesses pessoais dos líderes. De qualquer modo, ela também reflete a “apatia” (outra expressão importante na fala do fiel) não apenas da igreja, mas de toda a sociedade civil. – uma “herança da nossa ditadura militar”, afirmara.

Bom, eu posso, eu posso, a gente pode, o que eu posso falar é da igreja brasileira, né? A igreja a qual eu pertenço, já tem, né? trinta anos (a qual eu pertenço, essa mesma igreja). E nesses trinta anos, eh, primeiro que, quando eu entrei na igreja eu... nós vivemos a herança da, da história do Brasil e do... e da ditadura militar, né? Então, eu já peguei uma igreja, comecei a participar de uma igreja em que não teve uma... não teve um, uma participação, né? uma participação política, eh, aliás, ela teve uma participação política, né? Mas ela optou, ela optou por um... por um... um comodismo ou por uma... uma associação com o poder, né? E se calou, e preferiu ser intimidada... do que confrontar.

O fiel, que se considera um ponto fora da curva em sua igreja, na igreja evangélica (e realmente é), homenageia os movimentos que pretenderam discutir as implicações sociais e políticas do evangelho numa perspectiva não “triumfalista”, mas engajada. Nesta linha, cita o movimento de Lausanne, este que, em 1974, propôs uma revitalização na ação e visão da igreja protestante no mundo, a partir da ideia de uma “visão integral do evangelho”:

Essa visão integral da igreja levava a não somente proclamar o evangelho, mas também proclamar a, a justiça social. A igreja ia fazer, fazia parte da visão integral da igreja, da missão integral da igreja, é denunciar as mazelas – a voz profética da igreja – e, ao mesmo tempo em que o evangelho devia ser pregado. Não só a alma, mas também corpo (...).

O entrevistado leu os documentos produzidos durante o congresso de Lausanne e até tentou compartilhá-los com sua igreja local, mas não encontrou boa recepção, sobretudo por parte da liderança, admite. De toda forma, lamenta que os ideais daquele movimento tenham se perdido. O contato com aquele material talvez tenha motivado o seu ingresso num outro movimento importante que emergiu na igreja evangélica no final da década de 1980: o Movimento Evangélico Progressista, já discutido nesta Tese. Do mesmo modo, afirma o agente, o movimento foi “minado”:

Eu fiz parte do Movimento Evangélico Progressista, que analisava o cenário político e tentava direcionar, conscientizar, não somente nas escolhas dos discursos, das propostas políticas dos partidos que trouxessem uma melhor, eh, um melhor, eh, um melhor, (como é o nome?) justiça, às questões do país. E não havia uma, uma, eh, o MEP (Movimento Evangélico Progressista) era progressista no sentido de que ele, justamente, eh, tentava, eh, romper com o, o progressista aí era romper com, eh, a situação, eh, que se vinha, se vinha (não era progressista no sentido de esquerda, ou de direita, não), era romper com a nossa apatia política. O, eh, infelizmente, eh, o MEP não, não vingou. Por quê? O MEP não vingou porque, dentro das igrejas era, ele era minado, né? Ele era minado, eh, e aí ele era, os pastores, eh, começavam a minar aqueles que faziam parte, tal, tudo mais.

As expectativas dos fiéis (afinados com estas ideias, afinados com esta linha *minoritária*) em relação à liderança religiosa não se restringem a questões propriamente encerradas nas quatro paredes dos templos. Tampouco estão alinhadas com o triunfalismo mencionado pelo presbiteriano entrevistado (este em que os crentes são vistos como vencedores; merecedores e destinados às posições mais elevadas na sociedade, uma vez que são filhos de Deus). Antes dizem respeito também à necessidade de desenvolvimento de uma postura política da igreja: aquilo que o fiel chamou de voz “profética”.



Uma das acepções deste mencionado triunfalismo religioso consiste na ideia de que “Deus irá *vingar* aqui na terra” as *injustiças* praticadas contra os crentes. Nesta concepção, o termo *vingar* não corresponde necessariamente à ideia de justiça, mas à de punição: “a mão pesada de Deus sobre os iníquos”. Mais presente no pentecostalismo, tal triunfalismo, que também caracteriza o *conservadorismo pragmático*, corresponde àquela premissa segundo a qual o crente deve “tomar posse das bênçãos”. Nesta linha, eis uma declaração esclarecedora, proferida por uma fiel quadrangular entrevistada para esta pesquisa:

E quer que eu lhe diga uma coisa, uma coisa tão interessante, que eu vejo assim a mão de Deus sobre a minha vida, em questões até que a gente não pensa direito: todas as pessoas que me perseguiram foram envergonhadas depois, publicamente, na televisão, chamadas de meliantes (...).

Ao invés de defender uma postura triunfalista da igreja - caracterizada também por uma concepção de *transformação do mundo* através do “contágio”, ou seja, conversão por conversão e ocupação dos “postos elevados” - o fiel *presbiteriano divergente* acredita numa atuação política diferente. Em sua concepção (que não pode ser tomada, a rigor, como totalmente isolada), a igreja deveria se “representar”, em outras palavras: atuar na esfera pública enquanto entidade legítima da sociedade civil. A igreja, desse modo, estaria inscrita naquele rol de instituições denominadas por Costa e Avritzer (2004) de “associações voluntárias desvinculadas do mercado e do Estado”.

Com relação àquela sua pergunta sobre o que poderia ser feito, repare... a minha, eh, suposta, eh, uma, uma coisa que eu veria é que como se a igreja ela é uma instituição, já é algo instituído (nós temos ali uma membresia e temos uma, uma facilidade de reunião e tudo mais) e temos, eh, uma, uma facilidade de colocar em discussão essas questões, ela poderia, já, como instituição, se representar, entendeu? Se representar: eh, ela poderia apresentar assinaturas e, e ter uma ação política no sentido de apresentar proposituras, de, de, de, leis. Ela, entre ela mesmo, em relação a sua membresia, se unificando. E, com relação, e apresentar, eh, perante o ministério público, entendeu? Eh, petições e tudo mais. Essa é a coisa mais óbvia que poderia ter num lugar que já tem, já é uma associação, já é uma associação (natural), tudo mais. Eh, veicu... eh, mobilizar isso aí seria, eh, seria, eh, assim,

visualmente, eh, imaginativamente, uma coisa fácil. E por que não acontece?

Nesta senda, o fiel afirma que gostaria de contar com líderes dotados de uma visão “integral do evangelho”, para usar uma expressão recorrente em sua fala. Mas também reconhece que os fiéis não assumem um papel ativo nesse processo, deixando nas mãos da liderança a iniciativa:

Aí por que não acontece, porque o ambiente religioso ele é mistificado. O pastor é mitificado! Então, se não houver, eh, primeiro que há uma, uma facilidade das pessoas serem conduzidas dentro do ambiente religioso. E segundo, eh, dentro dessa facilidade, eh, se não houver membros que comecem a instigar e, e, ficamos à mercê de que apareçam líderes (e quando eu falo líderes, são pastores) que tenham uma perspectiva mais integral, mais emergente. Infelizmente, é isso.

“O pastor é mitificado”, lamenta o fiel presbiteriano ao exigir de seus pares uma postura mais participativa. Mas o que um pastor presbiteriano consideraria a respeito disso? O “líder mitificado” atuaria no sentido de manter, de algum modo, esta situação, esta condição? Haveria alguma *vantagem* nisto? Tome-se o que declarara um jovem e também articulado pastor presbiteriano, entrevistado especialmente para esta pesquisa. *Como você acha que as pessoas veem você?* Respondeu assim o pastor, depois de um breve silêncio:

À primeira vista, elas me veem como um... [breve silêncio] um inacessível... um distante... radical... A uma segunda vista... um discipulador! [*Radical em que sentido?*] Nas escolhas que faz, tanto pessoais, quanto... as escolhas que faz no sentido de... mostrar para os outros como se deve agir, viver, tomar posições... [*Radical...*] Então, nessa, naquilo que me define, né? como alguém que tá buscando o melhor em relação ao que agrada a Deus. Isso me faz tomar decisões (e mudar algumas decisões) de acordo com o que agrada a Deus. Seja na minha vida pessoal, nos meus relacionamentos. Nas coisas que eu faço na minha família, nas coisas que eu faço como pastor de uma igreja... E... isso não é o que eu acho não, as pessoas dizem que eu tenho posicionamentos radicais. Eu não concordo, né? Mas, é como elas me veem – pelo menos numa primeira vista... não sei se eu fui... seria o que você queria.

“Disciplinador”, alguém que não irá tergiversar de seus “princípios” (que seriam aqueles que agradam a Deus), é, na verdade, o que o pastor gostaria que os outros *pensassem* a respeito dele. Mas, neste contexto, seria difícil para um fiel ou um sacerdote reivindicar estas características sem aparentar uma atitude prepotente. Talvez por isso o pastor se autodefinia à medida que responde aquela pergunta. De qualquer forma, as expectativas dos fiéis, sobretudo presbiterianos (com raras exceções), em relação aos seus líderes estão ligadas a estas características ambigualmente descritas pelo líder entrevistado. Nesta perspectiva, a “mitificação” – a ideia segundo a qual o pastor encarna tais características – poderia ser considerada como vantajosa no campo.

É... me enquadram como puritano, né? Que não, na minha opinião não é. Mas acho que me veem assim, ou me preconcebem dessa forma... Eh... na verdade, as pessoas acreditam que eu podia viver uma vida de forma mais relaxada, né? Podia ligar menos pra algumas coisas, tal... [*Que coisas?*] Padrões éticos, padrões morais, padrões de criação de filhos, eh (no que diz respeito ao ministério) padrões de condução da igreja, litúrgicos, disciplinares... [*E quais são esses padrões éticos? Até que ponto você é, para usar a sua expressão, radical?*] É, então, na verdade não é nem eu que uso, as pessoas é... é o que dizem, né? Por exemplo: eh, eu aprendi uma vez com o professor (e eu tento... viver isso na maior parte do meu temp... da minha vida, na maior parte do meu tempo, na maior parte das minhas decisões) é que uma vez que você estabelece princípios - e aqui nós estamos falando princípios que você encontra na Palavra de Deus - você tem que ser fiel a esses princípios, né? Quando esses princípios são favoráveis a você, ou lhe botam em situações favoráveis, é uma coisa. Mas quando eles são desfavoráveis, você tende a relaxar. Então, é nesse sentido. Muitas vezes as pessoas acham que eu poderia relaxar (de tais princípios), né?

As pessoas não acham que o pastor poderia “relaxar (de tais princípios)”, pelo contrário. O que os fiéis esperam de seu líder é uma atitude irrepreensível em relação aos padrões éticos descritos pelo próprio pastor. O que o líder talvez esteja dizendo subliminarmente é que ele não se desvia destes princípios, atendendo às expectativas do campo.

Uma pergunta similar àquela feita ao pastor presbiteriano foi dirigida ao pastor da IEQ, (*Como é que os outros veem você?*), ao que respondeu:

Bom, hoje, eu tenho uma responsabilidade muito grande. Eu, na verdade é o seguinte: eu deixei de ser quem eu era pra ser quem eu sou hoje. As pessoas não veem mais, não sabem o meu nome, hoje eles me chamam tanto de pastor que quando a minha esposa chama o meu nome, [disse o nome dele], as pessoas olham assim na igreja, se ela me chamar assim na igreja, [disse o nome dele], ninguém conhece na igreja, conhece o pastor (...). Então a identidade da gente, sabe? a gente perde um pouco a identidade e mistura um pouco com o título e fica assim meio que, né? Só mais pra os de casa mesmo, que chamam você pelo nome (e não apenas o de casa, mas o de casa de fora, por exemplo, a minha mãe, porque dentro de casa, [os filhos] me chamam de pai, eu não ouço o meu nome da boca [deles], a minha esposa dificilmente ela me chama pelo meu nome, então mais é (...), ou pastor mesmo, simplesmente por falar, e de vez em quando ela fala o meu nome). Então a gente se perde um pouco aquela identidade que você tinha antes

O modo como o pastor falava, o caráter da enunciação, o tom (e não apenas o conteúdo do discurso), deixavam a entender que o líder lamentava a “perda da identidade”. De repente, o tom mudou. Se, num primeiro momento, a perda pareceu algo ruim, o pastor passou depois a moldar o seu o discurso às expectativas do campo, por assim dizer:

(...) e eu acho que isso tem tudo a ver com aquilo que o apóstolo Paulo diz: tem hora que já não sou eu que vivo, sabe? A minha identidade com Cristo ela tem que ser uma, e assim a identidade da gente, a antiga, as coisas velhas vão ficando para trás. E a gente vai se adaptando ao novo, vivendo uma novidade de vida a cada dia.

Ao tecer comentários sobre a postura dos fiéis, sobre a atuação da igreja na sociedade, o pastor continuou a apresentar algumas expectativas dos quadrangulares em relação aos líderes. As metáforas, as parábolas, tão presentes nos textos e palestras de autoajuda, foram muito utilizadas na entrevista concedida pelo pastor da igreja quadrangular. No caso apresentado logo abaixo, ao contrário do que possa parecer, a postura tida como acomodada dos fiéis não é realmente um problema na igreja quadrangular. Em algumas de suas congregações há três cultos no domingo à noite, tamanho é o número de membros. Nestas condições, os fiéis são mais expectadores do

que participantes (o culto, aliás, mais parece um show). Sendo assim, o líder, o pastor é o protagonista.

(...) E a igreja hoje tá muito dependente, ela recebe o alimento, mas, sabe? aquela coisa assim de você tomar a vitamina B, se tem um período, toma durante três meses, o que passar disso já começa a perder. Você toma, mas não tá gastando nada, acumulou tudo, encheu até a tampa, o que vier agora vai perder, vai pro ralo. Então tem muito crente assim, tem tanta sabedoria, tem tanto conhecimento e ele acaba engordando espiritualmente. Ele não faz nada dentro da igreja e acaba até impedindo outras pessoas de fazer (...) e espera que o pastor faça tudo, que o pastor ele suba, ele prega, ele unja, ele ora, expulsa demônio, corre na porta, cumprimenta o irmão, consagra oferta, dizimo, conta, faz o relatório, porque ele não quer participar disso, não quer ser ativo, nem dentro da igreja e quer ser ativo. Ele quer que o pastor sirva a ceia, até botar na boca dele como o padre faz, eles querem isso.

No campo quadrangular, esta é a lógica da divisão do trabalho: os pastores são protagonistas, irão dispensar os serviços religiosos e interpretar as Escrituras, aos fiéis cabem outros serviços. A esta altura, estes já estão evidentes: um especial tipo de *fidelidade*, baseada nos princípios da *autoridade* e *obediência*. Mas a declaração acima, feita pelo pastor quadrangular, não apontaria para uma direção contrária? Se o restante da entrevista e as observações forem considerados, a resposta será negativa.

E como é que Deus muda a história do ser humano? Então o ser humano tem que abrir brecha, ele tem que ir desarmado, e as pessoas hoje estão muito armadas, porque elas acham que, sabe? nós temos hoje uma liberdade muito grande cibernética (não sei bem, se a palavra é essa), mas a liberdade hoje através de sites, de tudo, de internet, de, de redes sociais, essa liberdade tá fazendo que as pessoas duvidem daquilo que o pastor está falando em cima de um altar. Porque, talvez, ela ouviu, ou ela leu no YouTube, ou viu um vídeo, ou ela leu alguma coisa na internet, que não é bem assim que alguém escreveu aquilo que o pastor falou, ela vai comparar: não, a internet tá falando isso, ou seja, ela deixa de acreditar naquilo que ela tá vendo e ouvindo e lendo, comprovando, pra acreditar em alguma coisa que a internet, que alguém escreveu na internet (ainda que seja uma tese, ainda que seja alguma coisa que a pessoa apenas publicou).

A divisão do trabalho religioso no interior da igreja está assim configurada. Mas ainda resta patenteada na fala do pastor quadrangular uma outra divisão, esta mais afeta às disputas do mercado religioso: que distingue os pastores da quadrangular dos *outros pastores*, estes que não foram vocacionados. Nestas disputas, os pastores quadrangulares estão em vantagem, isto é, estão mais bem preparados, pelo menos é isso que pode ser inferido do discurso do líder pentecostal:

Então eu acho que aquilo que entra dentro do meio pra ali, pra você descongestionar, pra você desfazer, porque aí o pastor lá fulano falou isso, eu vou pelo que o pastor fulano falou. Ele não vai pelo que a bíblia diz, ele não vai pelo certo, ele vai pelo que o outro falou. Ele falou, ele é pastor. De onde, nasceu como, estudou quando, fez o quê? A vocação dele é essa, ele foi chamado? Ele foi chamado ou foi empurrado, né? Ele foi chamado ou foi assoviado? (...)

Entre as características exigidas dos pastores pelos membros observados (tradicionais ou pentecostais), as expectativas dos fiéis em relação aos seus líderes, não serão encontradas aquelas trazidas à baila pelo fiel presbiteriano que esta pesquisa denominou de *divergente*: relativas a uma postura mais engajada de fiéis e líderes; afinadas com o que chamou de “missão integral”, missão “profética” da igreja – comprometida com a denúncia das “mazelas” da sociedade, etc. De fato, seu discurso é minoritário no campo evangélico, pentecostal ou mesmo reformado.

O que se quer dizer com isso é que tal discurso *divergente* é, de alguma forma, preterido, silenciado, no campo estudado. De qualquer maneira, não há apenas um discurso. As nuances no interior de cada grupo e as diferenças entre as denominações são, em certa medida, visíveis e, em alguns casos, indisfarçáveis. Todavia, esta Tese insiste, em ambas as denominações emerge um discurso que parece hoje mais forte do que nunca: o *conservadorismo pragmático*. Interessa aqui apresentar as características deste discurso. Nesta empresa, e também para demonstrar que o *conservadorismo pragmático* não é novo, tampouco privativo de pentecostais, registre-se a fala de uma destacada integrante de uma igreja presbiteriana. A entrevista foi realizada durante pesquisas anteriores (SANTOS, 2005). Eis o que declarou a fiel presbiteriana, há mais de dez anos, quando questionada sobre os “problemas sociais e políticos do Brasil”:

Muita falta de respeito; desumano, eu vejo o Brasil hoje sem amor, é assim que eu vejo o Brasil: uns pisando nos outros pra... chegar lá em cima a qualquer custo... É assim que eu vejo o Brasil. (...) Na questão da política. Eu assim, eu aprovo e apoio vereadores, prefeitos, governadores, deputados, evangélicos; eu apoio. Desde que esteja no propósito principal de implantar o “Reino de Deus” lá entre eles, eu apoio. É dessa maneira ela poderia ser influenciada. (...) Ela [a igreja] poderia é se manifestar, tendo algum evangélico infiltrado lá. Eu vejo dessa maneira, sabe? Porque ela jamais pode se manifestar é, pedindo para que o governo abra empregos, para aqueles desempregados, sem que não tenha um representante da igreja lá na política. (...) Assim *a priori*, eu vejo o propósito de um político evangélico é implantar o Reino de Deus, é implantar o Reino de Deus e depois beneficiar a sua população. (...) Mas a vida, a conduta lá dentro é o quê vai falar mais alto, seria uma maneira assim, mais forte de encontrar o Reino. (...) A sua maneira de falar, de se comportar, de se relacionar com os seus colegas de trabalho, o falar e cumprir.

Talvez contrariando as expectativas daqueles que esperavam posicionamentos políticos mais “racionais” nas searas protestantes reformadas, os problemas sociais enfrentados pelos brasileiros são, entende a fiel presbiteriana, resultado de um país sem “amor”. De todo modo, para os fiéis, e não apenas para a fiel citada, a igreja poderia fazer frente aos problemas nacionais elegendo representantes evangélicos. No entanto, o papel principal desses representantes seria o de “testemunhar”: “não mentir”, “não fofocar”, enfim, tudo aquilo que se refere à observação de um certo *comportamento moralista*, calcado em princípios como *autoridade e obediência*, nos sentidos aludidos anteriormente.

Em suma, os problemas sociais enfrentados pelo povo brasileiro são menos materiais do que “espirituais”. Ademais, muitos dos fiéis observados (ou entrevistados) conferem alguma importância à política partidária na condução de possíveis mudanças sociais – mudanças que não implicam necessariamente conquistas de direitos universais. Entretanto, vale ressaltar, tal política partidária se tornará decisiva, enquanto instrumento de mudança social, na medida em que seja empreendida por “políticos evangélicos” ou que sigam aqueles preceitos destacados pela fiel citada logo acima. E nisso concordariam não poucos fiéis. Os atributos buscados ou valorizados nestes políticos dizem respeito a determinadas prescrições e interdições morais (bem entendido, moralistas). Nesta seara, qualquer vinculação com as “bandeiras das

minorias” ou próximas a um discurso menos conservador são atributos condenáveis. E, deste modo, poderá contar contra estes políticos.

Esta construção pode ser considerada muito particular ou representa uma visão mais difundida nos grupos estudados aqui? Embora não se possa falar, a rigor, de um discurso claramente hegemônico, de uma forma ou de outra, o *conservadorismo pragmático* se difundiu em todo o campo estudado, sobretudo na liderança. Quais as consequências deste fenômeno? Em primeiro lugar, as consequências do desenvolvimento desta forma particular de viver a religião e de *agir no mundo* extrapolam o campo religioso na medida em que implicam em posicionamentos políticos peculiares, afinados com um modelo de *cidadania passiva* ou, por outro lado, com grupos políticos que, muitas vezes, desprezam o debate democrático, a paridade dos cidadãos no debate público. Neste sentido, destaque-se o apoio de vários fiéis (observados) a políticos do calibre de Jair Bolsonaro, oficial do Exército, na reserva, deputado federal pelo Partido Progressista do Rio de Janeiro, ávido defensor da ditadura militar e de outras bandeiras deste quilate.

Em relação a esta visão política (avessa ao debate democrático, aos valores democráticos), a fala de uma fiel quadrangular servirá de ilustração. Questionada sobre os problemas atuais do Brasil, a fiel, entrevistada especialmente para esta pesquisa, assim respondeu:

Então, o que está havendo no país hoje, a primeira coisa que eu acho é falta de Deus mesmo! Eu acho. Feliz a nação que tem o Senhor como Senhor, né? Nós não temos, não temos. Tem um povo que ora, mas nós não temos. O senhor daqui são os deuses de carnaval, são os deuses de... são os deuses, são os vários deuses. O Deus não é o principal. O Deus, Deus, Deus Poderoso, não é o principal. Primeira coisa, segunda coisa sobre este desmando eh... eu acho que hoje o país tá meio acéfalo, politicamente [breve silêncio] que Dilma ainda, conta ainda, ela consegue falar com mansidão e educação. E não tomou ainda uma atitude que ela não quer tomar (como aconteceu com ela): de botar o exército na rua. Eu vejo dessa forma. É nesse aspecto que você tá falando?

A fiel pentecostal não defende uma ditadura, não abertamente. Articulada e bem informada, a entrevistada questiona tanto o governo quanto a oposição, mas não deixa de expressar sua frustração em relação à falta de força da presidência da



república. Tal força seria demonstrada, como ficou claro, com o “exército na rua”; ideia que muitos outros fiéis aprovariam. As divergências, todavia, assentam-se na finalidade dessa demonstração de força: a maioria gostaria de ver a presidente deposta, ainda que pela força. Mas esta posição tampouco é confessada abertamente pelos agentes, senão pelo *Facebook*.

Ainda no tema da política, mais uma pergunta foi dirigida à fiel da IEQ: *O que você espera de um político, ele deve ser religioso?* Ao que respondeu vagarosamente, com evidente cuidado com a escolha das palavras:

Não, não religioso não. Mas tem que ter pessoas que tenham princípios. Sabe o que eu acho, Gilberto? Eu acho que senador, deputado, não tem que ter aquilo tudo não. Ele tem que ser tipo um parlamentar como é nas cortes legislativas da Europa. Eles não têm ajuda de custo, (...) não têm isso, não têm aquilo, não têm gabinete assim, não têm gabinete assado, entendeu? Acho que eles têm, eles têm que ter uma verba de representação, claro, mas só. Agora, eu acho que, eu acho que têm que ter o mínimo, eh, é nos Estados Unidos que se você trair, tem problema? Se você trair sua esposa, você tem problema. Você é achincalhado publicamente, tal. Também não gosto destas coisas não, mas pelo menos seria um norte. Não, não acho que tem que ser religioso, não. Não tem que ser religioso não, mas eu acho que tem que ser homens com bons princípios, tem que ser homens saídos da sociedade.

A despeito do zelo, do cuidado com as palavras, a fiel não conseguiu se livrar das ambiguidades, de uma contradição sobre os atributos que espera ver num político. Este não precisa ser religioso, segundo a fiel, mas a observação de uma conduta moral, exigida, normalmente, pelos religiosos, baliza suas colocações. *E esses princípios, quais seriam?* Ao que falou com o mesmo vagar:

Morais construtivistas mesmo, o quê? Temor. Aí você pergunta, temor a Deus? Sim, quando eu digo religioso, mas o que eu quero dizer assim é piedoso (...), uma pessoa devotada ao Senhor, entendeu. Devotada e ali na devoção tem a questão dos temores, mas, eh, meu Deus, como eu diria? Os princípios que a gente conhece morais, quais são os princípios que a gente tem ensinado desde pequeno? (...) Essas coisinhas assim, pequenininhas, eh, eu digo esses princípios são tão pequenos tão simples, é no dia a dia. Mas sabe que o ensinamento (dentro de casa): não faça pelo que eu digo, faça pelo que eu faço. É o

meu testemunho (...). No fundo, no fundo, o político ideal é aquele que teve aqueles princípios, vamos dizer, de dentro de sua própria casa, mas aí você, é tão difícil dizer o que é princípio moral, porque o que é moral pra mim, de repente não é pra você. Não tô falando desse princípio moralista, eh, que o homem, muitas vezes, não pratica, mas quer pregar, mas tô falando do princípio, como dizer? É a lei de Moisés mesmo, da lei você, cada um dali você faz vários. Mas a questão de você, e principalmente acho que o princípio hoje é que o Brasil e o mundo tá precisando é não desejar o que é do próximo.

O “testemunho”, o “temor”. De quem se espera isso? As hesitações e ambiguidades nos posicionamentos dos fiéis aqui estudados são consequência de uma evidente sobreposição de princípios (morais, religiosos ou políticos) que estão jogo. Nesta perspectiva, como combinar o respeito à autoridade com a premissa segundo a qual os *homens foram chamados a liderar*? Como conciliar o respeito à autoridade e a ideia de que *estes líderes confrontam os valores do Reino*? Os fiéis, a rigor, não promovem esta reflexão. Estas questões estão mais ou menos resolvidas para eles. Embora tomando caminhos diferentes, pentecostais e reformados chegam ao mesmo lugar: *ao conservadorismo pragmático*.

Como já se disse antes, há uma pluralidade de vozes no campo pesquisado. Algumas mais preocupadas em enfatizar as exigências éticas de caráter mais abrangente relacionadas à vida cristã, que sinalizam para um modelo de *cidadania ativa* e que cobram da classe política um engajamento com as causas sociais. Estas vozes são as mais fracas, as minoritárias, é verdade. Neste coro está o presbiteriano (*divergente*) mencionado anteriormente. Sobre as exigências éticas trazidas pelo cristianismo, afirmou o fiel:

Então, eh, o cristão, o cristianismo, eh, o chamado, eh, do cristão, é um chamado para uma renúncia de si mesmo: em favor, eh, em favor do outro! Isso, eh, isso ligado a uma, uma, eh, uma convicção de estar fazendo o serviço a Deus; a obediência a Deus. Então, o cristão, eh, deve, deve lutar pelos injustiçados, eh, (como é o nome?) proclamar (proclamar não seria a palavra, mas seria...), eh, pela verdade, entendeu? justiça, igualdade, entendeu? liberdade, entendeu? E, eh, sempre vendo o bem, o bem de todos, o bem de todos. Essas são pra mim os valores do Reino de Deus.

Ainda assim, ainda que o presbiteriano destaque estas questões mais republicanas, por assim dizer, que pugnam pela redistribuição, relacionadas à participação política dos cristãos, restam algumas ambiguidades em seu discurso. Ao ser indagado acerca do que mais deve ser esperado de um representante político evangélico, o fiel respondera:

Eh, um representante de um cristão, ele, além de ele levar a responsabilidade dos valores do Reino de Deus - que envolvem a questão da justiça social, a questão da liberdade, a questão da verdade, da, da denúncia, da proteção diante do abuso do poder e tudo mais - eh, leva também (mas também leva também), eh, (como é o nome?) eh, questões éticas, questões éticas, eh, com relação a aborto, com relação a casamento, com relação a... drogas, com relação à prostituição, tudo mais. Que, na verdade, estaria dentro da, de uma, da questão da promoção de, uma de ver e de promover o bem-estar, aquilo que é melhor para o bem-comum – estaria dentro dessa visão, né? Mas com relação ao aborto, com relação à eutanásia (...) com relação ao homossexualismo, a, a pr... homoafetiva, aí os representantes dos evangélicos, dos cristãos, eles teriam também que manter sua posição referendada pela, pela sua fé, pelas suas convicções, pelas suas convicções. E ela, eles teriam que responder, eh, nessas questões, eles deveriam responder a sua comunidade, eh, a que lhe elegeu, e como também teria que às questões de corrupção, de justiça, de liberdade, entendeu? Eh, em que atende a outras, a, a, que a gente poderia chamar de abrangência comum, uma abrangência comum.

Em relação a um possível conflito, uma suposta contradição entre a ideia de *liberdade* por ele defendida e a questão da regulação legal da família, a polêmica em torno das uniões homoafetivas, por exemplo, ou questão da causa *gay*, o fiel assim considerou:

Sim, aí é que tá. Na, na questão, eh, isso, isso, eh, (como é o nome?) eh, o cristão ele não vai interferir na, ele não pode colocar por decreto, né? ele é um representante. Mas ele, eh, ele vai representar o ponto de vista daqueles que, eh, o elegeram, daqueles que o elegeram, ao qual ele representa. Então na questão da liberdade, eh, da questão da liberdade entre a questão homoafetiva, por exemplo. Eh, a perspectiva religiosa não pode interferir na questão da escolha do sujeito. A igreja

não pode determinar, entendeu? Não, não, tô falando não, vamos supor, a questão homofóbica, né? a igreja não pode.

Estas questões morais, ou moralistas, não são enfatizadas pelo presbiteriano, reconheça-se. O agente enfrenta o tema, mas um pouco a contragosto. Parece estar incomodado, desconfortável e, às vezes, não consegue se livrar de algumas contradições. No entanto, como ele mesmo afirmou, “a igreja não poderia... há os limites, né?” Há certas expectativas, reafirme-se, que não costumam ser facilmente (ou impunemente) frustradas do campo evangélico – e este parece ser o caso.

Mas a igreja pode, eh, criar, impedir que leis possam, por exemplo, definir, definir o que é família, definir o que é família (que foi recentemente discutido no país) e ela tem, seu representante tem como obrigação, e como, eh, questão pessoal, moral de, eh, manter a sua, a sua... posição, a sua posição. Manter a sua posição. Então, isso não vai ferir a liberdade, não vai ferir a liberdade. Mas, por exemplo, eh, a igreja não poderia... há os limites, né? com relação a, a, há os limites com relação à igreja. Os seus representantes estão dentro do, estão dentro da, da, (como é o nome?) da formalidade política, né? de representatividade, de apresentar, tudo mais (do jogo político).

Se há ambiguidades no discurso deste fiel presbiteriano, o que se constatou na fala de outro presbiteriano, um pastor entrevistado para esta pesquisa, foi uma evidente cautela com as palavras. Num registro que não é necessariamente moralista, o pastor se posicionou em relação ao contexto de crise moral no qual, segundo o próprio entrevistado, estaria inserida a sociedade brasileira. Falou também a respeito da atuação da igreja neste cenário:

Então nós, eh, o Brasil, o Brasil e o mundo aí, nós precisamos voltar à família. O Brasil não precisa de igreja, né? Eh, o Brasil precisa de famílias fortes, famílias que saibam transmitir valores. A igreja ela é auxiliar nisso, né? A igreja é coadjuvante nisso tudo, mas o mais importante são as famílias. Agora, qual é a culpa da igreja: eh, é que a igreja se esqueceu disso. Eu acho que em busca de uma relevância, nós acabamos nos tornando irrelevantes... naquilo que é o nosso papel.

De algum modo, o pastor presbiteriano chama atenção para aquele que lhe parece ser um papel fundamental da igreja: a transmissão de valores (morais); o suporte às famílias nesta tarefa. Ao buscar outras missões, a igreja se torna “irrelevante”, entende o pastor. Mas quais seriam estas outras missões? Estariam relacionadas a algum tipo de atuação política da igreja? Levando-se em consideração outros trechos da entrevista e as observações do campo, há, segundo o pastor, outras atribuições reservadas à igreja? Isto é, além de desempenhar aquele papel mencionado acima e de se constituir como “Corpo de Cristo”, a igreja teria também alguma responsabilidade política na sociedade? Há controvérsias, pelo menos na fala do pastor. De todo modo, a igreja necessita, antes de mais nada, de uma “nova reforma”:

De forma geral, a igreja é o Corpo de Cristo [bem pausadamente], e eu vou ser bem confessional nisso, e dependendo da, da geração que ela se encontra, ela se mostra mais pura ou menos pura. Ela revela, ela, ela se torna mais próxima da igreja invisível,<sup>80</sup> ou mais distante dela. Agora trazendo pra, a igreja que eu vivo na minha geração, eh, [breve silêncio], a gente fala igreja porque a igreja não é simplesmente instituição, não é... ela é o povo de Deus, né? E no momento que nós vivemos esse povo tá, precisa de uma, uma nova reforma [quase sussurrando]. Tá corrompido, está distante dos padrões do Senhor, eh, tá carente de referências, tá mal pastoreado.

O que se depreende da fala do pastor é que esta “nova reforma” corresponderia, num certo sentido, a um retorno à *antiga* Reforma, a seus pressupostos e princípios, mas isso também é construído de modo ambíguo em seu discurso. Em alguns momentos, ele menciona que o Brasil deveria resgatar algo perdido no passado, “voltar ao que ele era”. Mas o que ele, o Brasil, teria sido no passado? Segundo o pastor, uma nação originariamente cristã. Ainda assim, essa *tese* não esclarece a questão, pois o cristianismo originalmente brasileiro, católico apostólico romano, sempre foi confrontado pelo protestantismo. Tal confronto, segundo o próprio pastor, é inerente ao protestantismo: “(...) que nós sejamos protestantes de verdade. Não apenas contra a igreja católica, contra os ídolos, mas contra um estado de coisas que é antibíblico, imoral, antiético”.

---

<sup>80</sup> Alusão aos convertidos, os filhos de Deus espalhados pelo mundo, que normalmente prestam culto a Deus a partir de alguma igreja cristã local.

O Brasil está passando, afirmara o pastor (e não apenas na entrevista), por sua maior crise moral. A econômica, segundo ele, é uma consequência da moral:

(...) Nem são só os cristãos que estão dizendo isso (não somente os evangélicos, pelo menos). Mas o, o que acontece no Brasil hoje, eh, em respeito a isso: nós perdemos valores básicos e, e nós eu falo perdemos porque basicamente somos um país cristão, então nós tínhamos estes valores de alguma forma, e nós perdemos.

Este posicionamento talvez deva ser interpretado noutra registro. A ideia segundo a qual o Brasil deveria “voltar a sua origem” (e que o “país passa pela maior crise moral de sua história”) talvez faça alusão a questões menos religiosas do que políticas: uma crítica ao governo que o pastor costuma chamar de “esquerda caviar”. De qualquer maneira, é nesse terreno que a igreja precisa atuar, reconheceria o pastor. Em outras palavras, o líder presbiteriano reconhece (de maneira ambígua, é verdade) que a atuação da igreja em sua geração não deixa de tocar a esfera política. Neste sentido, é necessário, segundo o pastor, evitar um “isolamento”. O entrevistado não se refere a uma postura engajada, nos moldes daquela desenhada pelo fiel divergente apresentado mais acima. Antes faz menção a uma outra forma de atuação (também mencionada pelo fiel citado): uma ação política de “contágio”. Os desvios da igreja presbiteriana, seu isolamento, permitiram, segundo o líder, que outros grupos religiosos se destacassem na sociedade.

Então nós nos distanciamos, a pesar de termos, sermos historicamente uma igreja reformada, nós não cumprimos o papel. Depois disso, eh, os pentecostais começam a, a tomar volume, né? (...) E aí o pentecostalismo de uma, por motivos diferentes também é um, é um, uma, é uma igreja que se isola, né? Então acabou que nós, eh, historicamente, nos ausentamos, né? Nós nos recolhemos nos nossos ritos e tudo mais. E isso implicou em, em que, eh [breve silêncio] (não sei se o neopentecostalismo, mas, enfim)... o fato é que o erro evangélico, né? O erro evangélico não é que o evangelho seja errado, mas esse evangelho (outro, né? que nós temos por aí), tomou conta e teve maior penetração do que nós.

Uma “outra reforma”, um “reavivamento da igreja”, baseado não numa “cultura *gospel*”, mas nos valores bíblicos, da Reforma, dos princípios do movimento puritano, infere-se do pastor, são necessários para que a igreja presbiteriana seja “relevante” na sociedade. Neste sentido, o que importa é que a igreja busque uma vida “pura”:

(...) o princípio puritano é: vida pura, igreja pura, né? Então, isso nunca é, isso é uma busca, né? O que seria ser um puritano é buscar a pureza. Então eu sou um, é, nessa concepção, não é um, um... isso vai durar a vida toda, né? Na verdade, só completa isso aí o próprio Senhor Jesus Cristo.

Em outro lugar, o pastor chamou esta *busca da pureza* de “santificação”, algo pessoal e intransferível, que só é possível através da conversão. Assim, de conversão em conversão, o mundo se transforma: o “contágio”. Nesta linha, uma postura de isolamento da igreja (além da falta de um reavivamento), que abriu espaço para outras igrejas, é um obstáculo à promoção daquelas mudanças na sociedade valorizadas pelo líder. Seria esta declaração o reconhecimento de uma posição de desvantagem nas disputas por adeptos no mercado religioso? Talvez sim. De qualquer forma, no entender do pastor, as transformações em questão são diretamente proporcionais às conversões e às consequentes e necessárias ocupações das posições de comando por parte dos convertidos.

A condição da igreja evangélica no Brasil é, segundo o pastor presbiteriano, muito ruim. Ao invés de transformar o “mundo”, ela passou a se identificar com ele, arremata. De qualquer modo, talvez o líder esteja se referindo especialmente às outras igrejas: àquelas que se adaptaram ao “relativismo pós-moderno” discutido nesta Tese:

Ela [a igreja evangélica] é, na minha opinião, consumista, ela é de entretenimento e infiel, né? infiel às escrituras [tudo bem pausado]. Então eu vejo que o Brasil hoje é um, a nossa igreja, a igreja evangélica, né? ela é sincrética, né? mistura tudo. É mística, é corrupta e é imoral. (...) Falta conversão, verdadeiras conversões. Falta, eh, uma subordinação à Palavra de Deus – que só é possível quando há conversões, né? Nós temos uma igreja que é popular, uma igreja que é simpática [bem pausadamente], no sentido que não é o simpático lá de Atos, né? (que fala que a, a igreja contava com a simpatia, que a igreja

era admirada, ainda que muita gente não quisesse fazer parte dela, mas era admirada pela sua seriedade, pela sua fidelidade, pelo seu amor, né?). Hoje ela é simpática porque ela, ela se tornou simpática: ela simpatizou com o mundo, né? E ela, eh, se mundanizou. (...)

As transformações mais amplas que resultariam da reforma reclamada pelo pastor passam longe daquela perspectiva mais engajada de *mudanças estruturais*, ao estilo da TL, por exemplo. Elas dizem respeito a um modelo de “contágio” que, num certo sentido, pode ser traduzido também como “triunfalista” – para usar os termos cunhados pelo presbiteriano *divergente*. Neste modelo, a igreja imprime as transformações que lhes parecem urgentes na sociedade à medida que os crentes ocupem posições de comando nos mais variados tipos de organizações ou instituições. Nesta linha, o pastor presbiteriano entrevistado afirmara que a igreja poderia ter maior penetração na sociedade:

Não no sentido de, de atingir mais pessoas, mas atingir mais setores da sociedade – importantes e influentes. E o que nós temos hoje, no Brasil (eu não sei como é no mundo, mas acredito que seja igual), é que temos uma cultura *gospel*, né?

Como seria possível à igreja atingir estes setores “importantes e influentes”, indaga-se. Com a preparação de pessoas, de “verdadeiros” crentes, dispostas a ocupar aqueles postos, o pastor responde. O trabalho de transformação da sociedade é, portanto, uma luta corpo-a-corpo, um a um, conversão por conversão, insista-se. Deste modo, “a melhor forma de protestar é”, para citar as palavras do pastor (a melhor maneira de se posicionar contra as possíveis condições adversas enfrentadas por grande parte da população brasileira, contra as eventuais injustiças, talvez), “é fazendo o certo”:

A melhor forma de protestar é, é fazendo o certo. O protesto seria... pros cristãos, né? pros protestantes: teria essa cosmovisão, eu acho que seria mais ou menos [risos] como, eh, o que os homossexuais fizeram: eles penetraram em todas as partes da sociedade, né? E de lá, eles tem defendido a causa deles. Eu acho que nós precisamos fazer isso. Não pra defender uma causa, não pra defender a bandeira do evangelho, vamos dizer assim. Porque isso aí nós podemos proclamar pra o vizinho, pra um parente. Mas pra estabelecer valores de um



Reino, eh, em todos os lugares que nós estivermos... e isso é bom pra todo mundo (ainda que nem todo mundo vá se converter, e essa é a minha questão), mas isso é bom pra todo mundo porque, porque Deus, a forma com que Deus organizou as coisas é a melhor forma.

O pastor evita certas expressões durante a entrevista. Ele se exime de fazer objeções mais diretas a quaisquer grupos que defendam outras *concepções*: aquelas que possam colidir com “a forma com que Deus organizou as coisas”. Grupos que defendam “outras” concepções de família, por exemplo, os grupos LGBTs. A posição do líder é realmente crítica, intolerante, em relação a estes grupos e demandas, é o que se infere das observações. Ainda assim, o entrevistado considera que a estratégia adotada por tais grupos (ocupação de espaços de poder) deve ser encampada pelos evangélicos.

Nesta toada, depreende-se destes posicionamentos que o pastor – e a maioria dos agentes do campo - não colocam, a rigor, a igreja naquele rol de instituições a que Costa e Avritzer (2004) denominaram de “associações voluntárias desvinculadas do mercado e do Estado”. Antes, talvez seja possível vislumbrar-se em muitos casos um desejo por *hegemonia*, compatível com a ideia de “triunfalismo”, segundo a qual os *crentes merecem as posições de destaque, de comando da sociedade*.

O que nós precisamos é... corrigir um erro do passado (de nos isolar), nós precisamos ser uma igreja que, que penetra na sociedade, que tem uma boa ambição de alcançar os lugares mais altos. Nós precisamos investir pra que os nossos jovens almejem posições onde eles podem fazer diferença. E quando eu falo investir não é só dizer: ô, menino, vá. Não. É investir mesmo, tratar isso ministerialmente: aplicando dinheiro, eh, buscando descobrir talentos, enfim. Nós precisamos de professores em universidades, nós precisamos de advogados, de juízes, de médicos, nós precisamos de políticos, nós precisamos de um partido político, nós precisamos... Fora outras coisas, né? Nós precisamos de bons professores, precisamos de donas de casa, precisamos de bons pais, enfim.

Embora o pastor quadrangular entenda que os crentes devessem ocupar também posições de destaque na sociedade (o triunfalismo), o posicionamento do líder pentecostal não é totalmente alinhado ao de seu colega tradicional, exceto quanto à oposição em relação às bandeiras da esquerda e das minorias já discutidas, o

alinhamento com as reivindicações mais conservadoras (repressão policial, recrudescimento das leis penais, criminalização de movimentos sociais, etc.). Indagado acerca da atuação da igreja na sociedade, o pastor pentecostal afirma que esta (atuação) “deixa um pouco a desejar” e destaca que deveria ser mais “constante”. Entretanto, em seu discurso, o líder confunde atuação política com atuação social da igreja, o que se poderia chamar de *assistencialismo*:

No dia que a igreja acordar e que (...) fizer o que tem que ser feito, a igreja toma outro rumo. Não precisa, de repente, de um camarada lá que é satanista desenvolver um projeto do Fome Zero: prato de comida pra todo mundo, não precisa disso. Poderia ter sido um crente, que desenvolveu um projeto num restaurante de um e cinquenta, que ele vai nos grandes supermercados e aquilo que ia ser jogado ele traz, trata tudinho, cuida (é claro que dentro de uma higiene, dentro de, né?), pessoas, todo mundo voluntário trabalhando nisso aí e distribuindo comida a um e cinquenta apenas pra manter o gás. Um lugar ali, igual tem no centro, não sei, o Padre Pedro (...). Então, eu acho que a igreja tem que fazer a parte dela? Tem, mas ela faz uma vez por ano, sabe? No Natal, ela distribui cesta ou então vai, faz um projeto, durante seis meses, vai pra rua distribuir sopa, mas aí como ela não vê resultado imediato disso aí, ela para. Não vai mais, o grupo termina.

Qual seria o resultado esperado “disso aí”? Recuperação dos assistidos? Transformação social? Incremento do número de membros da igreja? O pastor se esquivou da resposta. Do mesmo modo, não enfrentou com muita clareza a seguinte questão: *Que tipo de projeto a igreja deveria defender? Que tipo deveria combater?*

Quando você lê os projetos de alguns políticos que tem por aí, cara, rapaz, eu fico fascinado. Porque parece surreal, no papel, quando você olha fala: tem tudo pra dar certo. (...) Então hoje a igreja não pode falar assim: tal projeto é bom. Porque todos eles são bons, todos eles vão fazer alguma coisa pro Brasil, todos eles têm uma, vamos dizer assim, tem um lado que vai fluir melhor. (...). Então eu acho que precisa tudo isso aí, sabe? Uma obediência ao projeto, porque se o projeto deixar de ser fiel, vai ruir, vai cair (...), só que você não perguntou, você não tá vendo a coluna desse prédio, então você não vai lá saber. Você achou bonito, o lugar é bom, o preço tá legal, dá pra eu comprar, eu vou comprar. Comprou, mas desmoronou o sonho,

assim a gente vê desmoronar o sonho de muita gente, sabe? Esse projeto muito bom aí: minha casa, minha dívida, né? (...)

Uma postura política indefinida, que não admite tomar partido por este ou aquele projeto, talvez seja mais compatível com as pretensões políticas dos pentecostais. Ainda que, aqui ou alhures, estes fiéis encontrem “satanistas” (para usar o termo por eles adotado) no governo do PT e de seus aliados, alianças circunstanciais serão toleradas, senão bem-vindas. A confraternização entre os políticos (*cf. Figura 2 e 3*, p. 196-7) de variados matizes e os líderes da IEQ é uma evidência do *pragmatismo* deste grupo religioso. Afinal, as alianças com o poder (independente de quem esteja no poder) abrem portas.<sup>81</sup>

Então eu acho que a gente apoiaria sim um projeto, talvez vários projetos, a igreja, a igreja em si, não estou falando da minha denominação, mas da igreja em si. De repente, nem os próprios evangélicos conseguem se unir pra ter um projeto. (...) Eu acho que tem muita coisa pra acontecer ainda. Não só no âmbito político, mas no âmbito geral, espiritual, tem muita coisa pra acontecer – e que as pessoas não estão se dando conta, não estão se dando conta de que está acontecendo numa velocidade muito grande.

De volta ao que *não foi revelado*... Por mais *pragmáticas* que sejam as estratégias políticas destes agentes, a dimensão *mística* não será esquecida. Afinal, nela residem, em grande parte, os capitais monopolizados pelos pentecostais.

---

<sup>81</sup> Se uma analogia pudesse ser evocada neste caso, esta teria como referência a postura política do PMDB: sempre governo, não importando o governo.

## 9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foram consideradas, nesta Tese, as possibilidades de resistência dos agentes em relação às estruturas sociais que lhes impõem determinadas normas de conduta ou impedimentos às suas realizações. Ainda assim, a construção de “regularidades” (no sentido de Weber) ou de certas “disposições duradouras” (que geram práticas a elas relacionadas) é sempre possível. Embora efêmeras e inexoravelmente contingentes, tais regularidades interessam especialmente à pesquisa sociológica; e interessaram particularmente a esta investigação. A construção de regularidades deste gênero - que não foram tomadas aqui como estruturas rígidas e inamovíveis, mas que não deixam de se expressar como *habitus* analisáveis em retrospectiva - depende da inserção dos agentes nos grupos sociais, dos pertencimentos anteriores ou concomitantes a outros campos. Neste caso, esta proposta extrapola a concepção de Bourdieu.

Conquanto não se possa negar a existência de contatos e intercâmbios entre as diferentes denominações religiosas abordadas neste trabalho – o que, de resto, é óbvio em qualquer sociedade moderna - haverá sempre distinções. Indubitavelmente, certas construções identitárias são forjadas em oposição às “outras”. Isto quer dizer, por exemplo, que a autodefinição identitária de um protestante tradicional tende a se estabelecer em contraste não apenas com os católicos e adeptos de religiões afro-brasileiras, mas também em oposição aos neopentecostais. Não obstante, “práticas neopentecostais” – pós-modernas (nos sentidos em que foram aqui apropriados de Sanchis e Mendonça) - espriam-se em todo o campo religioso, tradicional ou reformado.

As diferenciações (e as semelhanças) entre os dois grupos estudados ocuparam igualmente este trabalho. Entretanto, reconheça-se, as autodefinições são

menos práticas, ou melhor, mais complexas, mais ambíguas do que as falas dos agentes possam indicar. A despeito disso, inclusive a despeito do nível de sofisticação que uma pesquisa de campo possa alcançar, os dados não falam por si. Sendo assim, são inegáveis as limitações explicativas das ciências sociais e as dificuldades quanto à objetividade e neutralidade neste ramo do conhecimento diante da desmesurada complexidade do *real*. De qualquer maneira, a construção de um *olhar sociológico* é uma tarefa árdua para todos, pertencentes ou não ao *grupo* estudado; *outsider*, divergente ou estabelecido. Razão pela qual esta análise não pretendeu (nem pode) ser definitiva, uma vez que

(...) toda interpretação esforça-se para conseguir o máximo de verificabilidade. Contudo, nem mesmo a interpretação mais verificável pode reclamar o caráter de ser casualmente válida. Permanecerá apenas como hipótese particularmente plausível. Assim o que parece ser motivação consciente para o indivíduo envolvido pode tão-somente servir para esconder os motivos e repressões mais profundas que estão realmente na raiz da sua ação, invalidando desta maneira mesmo as tentativas mais sinceras de autoanálise (WEBER, 2002, p. 17).

Em face destas constatações, as pretensões deste trabalho dirigiram-se à compreensão de um aspecto da realidade, compreensão que, a despeito da busca pela neutralidade axiológica, não deixará de ser enviesada. Por falar em neutralidade axiológica, esta pesquisa não quis empreender um juízo de valor dos modos particulares de vivenciar a religião, tampouco escalonar, a partir de critérios puramente ideológicos ou teológicos, as formas de sociabilidade que emergiram nos grupos estudados. Sua intenção não foi outra senão a de examinar estas formas de sociabilização, de analisar os diferentes posicionamentos empreendidos pelos agentes do campo, tomando como ponto de partida as ancoragens entre os discursos religiosos e políticos.

Posto de outra forma, a adesão religiosa implica um tipo particular de comprometimento do fiel. Há, nesta trilha, inúmeras exigências ético-religiosas decorrentes desses alinhamentos. Algumas dessas exigências referem-se ao que se chamou aqui de *modos de agir no mundo* e orientam: a inserção dos fiéis e igrejas nos debates públicos; a construção das demandas empreendidas por estes atores; os meios pelos quais são apresentadas estas reivindicações, o que envolve as relações e redes

estabelecidas para o seu atendimento; as adesões políticas e eleitorais. Alguns destes alinhamentos, algumas homologias estruturais entre as exigências ético-religiosas e os *modos de agir no mundo* se inscrevem numa intersecção *sui generis*. A intersecção, a propósito, contempla os reformados e os pentecostais, e está compreendida no conceito de *conservadorismo pragmático*.

Diferente do que planejado inicialmente, este conceito - que é mais amplo do que a mencionada *intersecção*, pois envolve práticas religiosas e políticas muito variadas - serviu também de instrumento de análise, na medida em que pôde ser confrontado com a *realidade social* pesquisada. Assim, a “diferença” resultante deste cotejo (entre os *modos de viver a religião* - cultivados nos grupos estudados - e o conceito discutido aqui) revelou o que era *particular* a cada grupo. Ato contínuo, desvelou as *semelhanças*: os ingredientes de um discurso que parece ganhar corpo em todo o campo religioso abordado nesta pesquisa.

Ademais, a utilização do conceito é compatível com uma abordagem não restritiva, que também pôde levar em conta o contexto mais geral no qual foram construídas as práticas e posicionamentos que interessaram à pesquisa. Do mesmo modo, foram abordadas as relações e intercâmbios entre tais contextos e outros campos sociais.

Uma concepção religiosa “pós-moderna imediatista”; a Teologia da Prosperidade; a consequente ênfase na promoção individual, em detrimento das demandas mais universalistas; a utilização de “canais alternativos” para o atendimento de interesses (pessoais ou particularistas); a *desconfiança* em relação aos movimentos sociais e a participação popular nos negócios públicos; a demonização dos partidos de esquerda e suas bandeiras - sem que isso implique um alinhamento com uma perspectiva política liberal ou republicana; a defesa dos “valores da família”, etc., são vários os ingredientes daquilo que este texto chamou de *conservadorismo pragmático*. As concepções, os discursos, os posicionamentos religiosos e políticos empreendidos pelos fiéis e igrejas estudados aqui divergem em vários pontos, mas as convergências destacadas neste texto foram delineadas no âmbito deste tipo particular *conservadorismo pragmático*.

As consequências de seu desenvolvimento se manifestam não apenas no interior do campo religioso, na economia das distâncias, no funcionamento e na partilha do poder do campo assim definido (BURITY, 1997), elas são também observadas em práticas que extrapolam este espaço. Sendo assim, determinados tipos de adesões políticas passam a se justificar religiosamente. Em outras palavras, alguns *ideais* (certas concepções políticas que informam as adesões políticas) são *retraduzidos religiosamente*; são sacralizadas. Deste modo, em virtude do verniz de sacralidade recebido, elas passam a ser *confundidas*, por assim dizer, com as premissas propriamente religiosas.

Estas vinculações, esta operação de *consagração*, no sentido de Bourdieu (2000), realizada pela religião, seu poder simbólico, apenas serão capazes de constituir o “dado pela enunciação”,

de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário (BOURDIEU, 2000, p. 14 – grifos do autor).

Nisto reside um grande poder da religião; deste tipo de religião, em particular. É também em virtude de tal poder que se justificam os trabalhos empíricos sobre o tema proposto nesta Tese.

O conceito de *pragmatismo conservador* aqui discutido é relativamente elástico, talvez excessivamente elástico. Esta faculdade, no entanto, foi planejada, pois seus variados matizes pretendem dar conta de fenômenos não menos multifacetados. Nesta perspectiva, alguns de seus elementos parecem inconciliáveis e se opõem; alguns abundam em apenas um dos grupos estudados, enquanto dão apenas seus primeiros passos no outro grupo. De qualquer modo, os pontos de intersecção aqui destacados convergem em torno de um discurso político-religioso peculiar, cujas características e consequências esta investigação procurou deslindar. Ainda imbuído por este objetivo, o texto segue apresentando, à guisa de síntese, os elementos do *conservadorismo pragmático* proposto nesta Tese:

Em que pese a aversão militante dos tradicionais ao relativismo, este que caracteriza as igrejas nas quais Mendonça (2016) identificou um “estilo pós-moderno imediatistas”, certas reivindicações *imediatistas* não são estranhas ao protestantismo reformado. Uma evidência disso é a difusão (ainda que desigual, desnivelada) da Teologia da Prosperidade (TP) em ambas as denominações - teologia que legitimaria, que justificaria aquelas demandas mais prosaicas, menos “espirituais” e, ao mesmo tempo, menos *universais* dos agentes religiosos. Afinal, como Mariano (1999) já havia aduzido do corolário da TP, “o crente deve ser próspero, saudável e feliz neste mundo”, e isto resultaria da *fidelidade do crente*.

O florescimento de uma peculiar forma de vivenciar a religião, denominada por Sanchis (1997) de “pós-moderna”, cujas características são a diversificação e a combinação de diferentes orientações religiosas, nas quais preside um tipo de liberdade criativa (“idiossincrática-idiossincrética”), tampouco é monopólio dos pentecostais. De qualquer maneira, muito mais comum às duas igrejas é o desenvolvimento de *um modo de agir no mundo* que mantém uma relação de afinidade eletiva com um tipo de cidadania passiva, cujas metas são as vantagens individuais alcançadas pelos agentes.

Nesta linha, “transformações” mais amplas na sociedade poderiam apenas se dar por intermédio de pessoas “cercadas de poderes constitucionais, de pessoas que possam usar as chaves certas nas portas certas”, afirmara um fiel presbiteriano. A fala deste religioso, entrevistado em trabalhos anteriores (SANTOS, 2005), apenas traduz o que se pode observar na atual pesquisa. É o que se observa em recente declaração de um pastor presbiteriano, por meio de sua página no *Facebook*. Afirmava, em setembro de 2015, dizendo citar Herman Dooyeweerd: “Quando os governantes se excedem no exercício do seu cargo, é lícito resistir, desde que isso seja feito de forma organizada e legítima, sob a liderança de magistrados locais”. Ao que completou, desta vez sem citar Dooyeweerd: “De quem é a tarefa? Nunca do povo!!!”. Quem seriam estes “magistrados locais”? Por certo, não seriam provenientes da *esquerda*. Talvez os convertidos que ocuparam os postos de comando. Eis o domínio do “contágio”.

Tal discurso revela um incomum zelo pela “autoridade constituída”, além de um certo desprezo pelo debate público democrático. Com efeito, nem tradicionais, nem pentecostais estarão empenhados em combater o “desnivelamento dos discursos” que se ergue também em função dos desequilíbrios na distribuição dos capitais que conferem



“poder” aos agentes tanto do campo religioso quanto político. E esta característica comum a ambas as denominações parece lógica, pelo menos aos olhos de quem quer preservar suas posições de vantagem ou dominação.

A rigor, uma postura mais crítica, por parte dos fiéis, em relação às autoridades seculares, poderia incidir em contestações às *autoridades religiosas*. Não obstante, as “autoridades” que não reflitam os “valores da família”, entendem tanto os presbiterianos quanto os quadrangulares, devem ser demovidos de seus cargos. A ferramenta de luta, neste caso, é, na fala dos fiéis, a “oração”. *Mas na prática, a teoria é outra*: os líderes “indignos” são alvo de críticas muito cautelosas (calculadas, talvez seja a palavra), quase sempre em nome da “moral”, dos “valores do Reino”. Em outros termos, estes “líderes”, ainda que “indignos”, não deveriam ser desafiados, desacatados, pois “é pecado desrespeitar as autoridades”, afirmaram não poucos religiosos com quem se manteve contato. Entretanto, não foram menos numerosas as críticas, os ataques e achincalhes promovidos por estes mesmos fiéis, sobretudo presbiterianos, ao governo Dilma Rousseff, por exemplo, quer nas redes sociais, quer nas conversas informais.

Não se deve esperar dos agentes religiosos, ou de quaisquer indivíduos, que produzam discursos dotados de uma coerência interna, de uma sistematização lógica, destas que caracterizam os (bons) sistemas filosóficos. Mas, o que parece ser uma contradição (afastar-se do “pecado da rebeldia” e, ao mesmo tempo, promover uma campanha contra a liderança, à Presidente Dilma Rousseff, especialmente) é, muitas vezes, uma estratégia de ação. O trabalho de vigilância, de *monitoramento reflexivo das ações*, que se revela também na preocupação com a autoimagem, com o “testemunho”, talvez sirva de freios aos posicionamentos de alguns pastores a respeito da Presidente da República - ainda que a maioria dos líderes, especialmente os presbiterianos, tenha verdadeira ojeriza a este governo “comunista”, segundo dizem. Ademais, nenhum líder religioso gostaria de abrir brechas, precedentes que pudessem resultar em contestações a sua (própria) autoridade.

No que diz respeito ao exemplo apresentado acima, uma questão importante deve ser levantada: como justificar o apoio a uma liderança política do sexo feminino se a igreja veda terminantemente os espaços de poder às mulheres? No campo tradicional a resposta é simples: não há como. Na verdade, a resposta não é simples e revela um outro

impasse que, embora ligado ao primeiro, talvez seja mais complexo. O fato é que este impasse ensejará grande desconforto entre os tradicionais na medida em que exige uma conciliação entre o princípio da autoridade e o princípio segundo o qual são os homens (sexo masculino) os responsáveis pelo governo, “os cabeças”.<sup>82</sup>

A reprodução (não literal) de uma conversa, uma observação realizada no curso da atual pesquisa, ilustrará o que se quer chamar a atenção. Eis a pergunta que serviu de *start* ao diálogo com um pastor presbiteriano: *Quem é a autoridade em nosso país?* Nitidamente a contragosto, respondeu o pastor que seria “a mulher”, a “chefe”, “Dilma”, nesta ordem. O pastor ouviu, como réplica, que a “autoridade é o povo”. Ao que, sem titubear, contraditou: “Aí você não está se pautando pela Reforma”. As mulheres devem ocupar posições subalternas na igreja, da mesma forma, o povo deve obediência e submissão aos seus líderes, infere-se. Se estas são premissas unívocas, incontestes da Reforma, isto é outra coisa.

Se os líderes das igrejas evangélicas devem ser homens (é o que os reformados extraem de textos bíblicos como este, citado abaixo), os da *pátria* também devem ser. Nisso concordariam não poucos presbiterianos. Eis o texto de onde os fiéis extraem esta conclusão:

Por esta causa, te deixei em Creta, para que pusesses em ordem as coisas restantes, bem como, em cada cidade, constituíesses presbíteros, conforme te prescrevi: alguém que seja irrepreensível, marido de uma só mulher, que tenha filhos crentes que não são acusados de dissolução, nem são insubordinados. Porque é indispensável que o bispo seja irrepreensível como despenseiro de Deus, não arrogante, não irascível, não dado ao vinho, nem violento, nem cobiçoso de torpe ganância; antes, hospitaleiro, amigo do bem, sóbrio, justo, piedoso, que tenha domínio de si, apegado à palavra fiel, que é segundo a doutrina, de modo que tenha poder tanto para exortar pelo reto ensino como para convencer os que o contradizem (BÍBLIA, Tito, I: 5-9).

Em suma, a interpretação que a maioria dos pastores observados, presbiterianos, sobretudo, deu à ideia de *autoridade* – interpretação que busca, no caso

---

<sup>82</sup> Ainda que a IEQ ordene, consagre pastoras, a alta hierarquia da igreja tampouco massivamente ocupada por elas. Os homens ainda ocupam as posições de destaque, embora a igreja possua mais integrantes do sexo feminino.

dos presbiterianos, suas bases de legitimação no movimento da Reforma - é incompatível com uma concepção política mais democrática, que admita o dissenso e a participação popular no debate público. Entre os pentecostais, as instâncias de legitimação da autoridade não recorrem à Reforma, como já se disse antes, mas em ambos os casos, são interpretações menos “democráticas” do que autoritaristas. E, deste modo, refletem o *conservadorismo pragmático* discutido neste texto.

Se há bandeiras a serem empunhadas pelos religiosos, presbiterianos ou quadrangulares, estas *estampam* os “valores da família”. Na conta destes “valores”, no entanto, são computadas diversas concepções e ideais. Algumas destas concepções certamente emergiram fora do campo religioso, embora tenham encontrado ali solo fértil: a aversão às demandas identificadas com a *esquerda*; o repúdio aos movimentos sociais. Por outro lado, são igualmente valorizados, por presbiterianos e pentecostais, os movimentos que apontam para o recrudescimento do direito penal (diminuição da maioria penal, “rigor das leis”, que pode ser traduzido como aumento da repressão), “diminuição do Estado” (inclusive das políticas de ação afirmativa e as assistenciais). Tudo isso pôde ser constatado no curso da pesquisa, nas observações.

De forma emblemática, a natureza e a direção das demandas apresentadas por parte dos agentes evangélicos aqui estudados são ilustradas pela oposição destes evangélicos às lutas por reconhecimento empreendidas pelos grupos minoritários já mencionados neste texto. Tal oposição militante, realizada em nome, em defesa dos “valores da família”, talvez possa ser mais facilmente justificada “religiosamente”, pois, em diversas passagens bíblicas, a condenação à homossexualidade, por exemplo, aparece literalmente. É o caso do excerto transcrito a seguir:

Ou não sabeis que os injustos não herdarão o reino de Deus? Não vos enganeis: nem impuros, nem idólatras, nem adúlteros, nem efeminados, nem sodomitas, nem ladrões, nem avaros, nem bêbados, nem maldizentes, nem roubadores herdarão o reino de Deus (BÍBLIA, I Coríntios, VI: 9-10).

Não se questiona aqui a legitimidade de os evangélicos apresentarem interdições de comportamento aos seus membros, não é disso que se trata. A questão é

diferente: na medida em que os evangélicos, tradicionais e pentecostais, buscam pautar o debate público a partir de suas convicções religiosas, às expensas de outras formas de autorrealização, aí também está o *conservadorismo pragmático* e uma particular conexão entre os discursos religioso e político (político-partidário, mormente).

Aquilo que os evangélicos reivindicam, no caso acima ventilado, não tem relação com as lutas por reconhecimento, empreendidas por um grupo religioso que vê seus direitos vilipendiados. Antes, diz respeito à tentativa de impor, através dos instrumentos vinculantes do direito, uma *forma de vida* – a sua, em particular, deste grupo religioso – como a *única* possível. Muitos políticos sem efetiva história de militância nas causas sociais, que, muitas vezes, nada podem oferecer aos seus potenciais eleitores senão discursos pomposos e moralistas, veem aí uma grande oportunidade, registre-se.

O que poderia causar perplexidade ao leitor é o fato de não figurarem no rol dos “valores da família” demandas relacionadas a questões mais amplas, que visem a transformações estruturais. Transformações que pudessem garantir às famílias, num primeiro momento, uma assistência básica e, num segundo momento, de um modo mais duradouro, a segurança necessária para a realização de outros ideais. Mudanças que promovam a emancipação das populações carentes ou injustiçadas, através de políticas públicas mais racionais e eficazes na educação, reformas agrária e urbana, desenvolvimento sustentável, etc.

Demandas como essas soam, para boa parte dos fiéis elencados na pesquisa, demasiadamente “comunistas”. Em última análise, entendem muitos dos agentes, poderiam até ser avessas aos “valores do Reino”. E se isso for verdade, já não há mais motivos para a *perplexidade*, pelo menos aos olhos dos fiéis *pragmático-conservadores*. Pois, quem é o causador da miséria e sofrimento senão o demônio? É ele que deve ser combatido! Do mesmo modo, devem ser combatidos aqueles que promovem o “engano”, que estão a serviço “do inimigo”. E aqui se estabelece uma comunhão de interesses, entre reformados e quadrangulares, que se dá por referência a um adversário comum: aqueles que confrontam os “valores da família”. Nesta linha, é inaceitável que um governo queira (ou dê a impressão de querer) dar voz às demandas incompatíveis

com os “valores do Reino”, da “família”. A esta altura, já se sabe de onde brotam estas demandas “demoníacas”.

Uma vez que as transformações sociais serão alcançadas à medida que as pessoas se *convertam*, o âmbito destas “transformações” é reduzido ao nível individual. Para os pentecostais, os convertidos poderão, enfim, “tomar posse das bênçãos” (o que, normalmente, é intermediado pelo pastor). No discurso reformado, as conversões levarão os crentes a ocupar posições de poder (contágio), o que traria, segundo eles, impactos mais amplos na sociedade. Ainda assim, de um modo geral, os tradicionais veem no trabalho e na observação de uma conduta ética os instrumentos mais importantes para a promoção social.

De uma forma ou de outra, em ambos os casos a responsabilidade pela superação das possíveis condições de injustiça ou de privação recai sobre aquele que, por ventura, vive o drama. Nesta perspectiva, são abortadas (em ambas as denominações estudadas, senão no campo evangélico como um todo, com raras exceções) as discussões que incidem sobre as causas estruturais de tais condições. Ao mesmo tempo, abre-se espaço para a busca de “canais alternativos” para o enfrentamento das adversidades: aqueles canais em que o Estado, “por meio de processos não universalistas, portanto variáveis e arbitrários, pondera e decide” (*cf.* COSTA, 1994, p. 50). Quer sejam em governos de direita ou esquerda.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.
- \_\_\_\_\_. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulus, 1987a.
- \_\_\_\_\_. **Da Esperança**. Campinas: Papirus, 1987b.
- ANDRADE, Maria Antônia Alonso. **Cultura política, identidade e representações sociais**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Massangana, 1999.
- ANDRADE, Péricles. **Sob o olhar diligente do pastor**. A igreja católica em Sergipe. São Cristóvão: Editora UFS/Fundação Oviêdo Teixeira, 2010.
- BALANDIER, G. Voir ailleurs, pouvoir ici. **Raisons politiques**, nº 22, mai 2006, p. 15-22.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BECK, Ulrich. **A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva**. In GIDDENS, A; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**. Política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BEZERRA, M. O. **O caminho das pedras**. In PALMEIRA, M; BARREIRA, C. **Política no Brasil**. Visões de antropólogos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- BÍBLIA**. Português. **Bíblia de Estudos de Genebra**. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. 1710p.
- BIRMAN, Patrícia (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.
- BOBBIO, Norberto. BOVERO, Michelangelo (org.). **Teoria geral da política**. A filosofia política e as lições dos clássicos. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder**. São Paulo: Ática, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- \_\_\_\_\_; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **A Profissão de Sociólogo**. Preliminares Epistemológicos. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Usos sociais da ciência**. Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Unesp, 2004a.

\_\_\_\_\_. **A economia da troca dos bens simbólicos.** São Paulo: Perspectiva, 2004b.

\_\_\_\_\_. **Modos de Dominação.** In: \_\_\_\_\_. **A produção da crença.** Contribuição para uma economia da troca dos bens simbólicos. Porto Alegre: Zouk, 2008, p. 191-219.

\_\_\_\_\_. O campo político. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, Brasília, n. 5, jul. 2011. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-33522011000100008&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522011000100008&lng=pt&nrm=iso). Acessos em 24 out. 2013.

\_\_\_\_\_. **A dominação masculina.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

\_\_\_\_\_. **A distinção.** Crítica social do julgamento. Porto Alegre: Zouk, 2013.

BRÜSEKE, Franz Josef. **A modernidade técnica.** Contingência, irracionalidade e possibilidade. Florianópolis: Insular, 2010.

BURITY, Joanildo A. **Identidade e política no campo religioso.** Estudos sobre cultura, pluralismo e novo ativismo eclesial. Recife: Ed. UFPE, 1997.

\_\_\_\_\_. (org.). **Cultura e identidade.** Perspectivas interdisciplinares. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_; MACHADO, M. das Dores C. (Orgs.). **Os votos de Deus.** Evangélicos, política e Eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 2006.

\_\_\_\_\_. **Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 2006.

\_\_\_\_\_. Religião, política e cultura. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 20, n. 2, nov. 2008. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20702008000200005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702008000200005&lng=pt&nrm=iso). Acessos em 24 ago. 2014.

CANÊDO, Letícia Bicalho. Herança na política ou como adquirir disposições e competências necessárias às funções de representação política (1945-1964). **Proposições**, vol. 13, n° 3 (39), set.-dez. 2002.

CARDOSO, Ciro Flamorion e MALERBA, Jurandir (Orgs.). **Representações: contribuição a um debate transdisciplinar.** São Paulo: Editora Papirus, 2000.

CARSON, D. A. **Igreja emergente.** O movimento e suas implicações. São Paulo: Vida Nova, 2010.

CARVALHO, José Jorge de. **Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea.** In: BINGEMER, Maria Clara L. (org.). **O Impacto da Modernidade sobre a religião.** São Paulo: Ed. Loyola, 1992.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política.** Teoria bíblica e prática histórica. Viçosa: Ultimato, 2002.

CHALMERS, A. F. **O que é ciência afinal?** São Paulo: Brasiliense, 2000.

CHAPPELL, David. Uma pedra de esperança: a fé profética, o liberalismo e a morte das leis Jim Crow. **Tempo**, Niterói, v. 13, n. 25, 2008. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-77042008000200004&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042008000200004&lng=pt&nrm=iso)> Acessos em 15 out. 2013.

COSTA, Sérgio. Esfera pública, redescoberta da sociedade civil e movimentos sociais no Brasil. São Paulo, **Novos estud. - CEBRAP**, nº 38, p. 38-52, março de 1994.

\_\_\_\_\_. A democracia e a dinâmica da esfera pública. São Paulo, **Lua Nova**, n. 36, p. 55-65, 1995.

\_\_\_\_\_. **As cores de Ercília**. Esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais. Belo Horizonte: Editora UFGM, 2002.

\_\_\_\_\_; AVRITZER, Leonardo. Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina. Rio de Janeiro, **Dados**, v. 47, n.4, p. 703-728, 2004. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52582004000400003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582004000400003&lng=en&nrm=iso)>. Acessos em 15 de mar. de 2012.

DESCHAMPS, Jean-Claude; MOLINER, Pascal. **A identidade em psicologia social**. Dos processos identitários às representações sociais. Petrópolis: Vozes, 2009.

DICKENS, Charles J. H. **Um conto de duas cidades**. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

DONEGANI, J.-M. De l'anthropologique au politique. **Raisons politiques**, nº 22, mai 2006, p. 5-14.

DURKHEIM, Émile. **Sociologia e filosofia**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1970.

\_\_\_\_\_. **As formas elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia**. Lisboa: Edições 70, 2011.

\_\_\_\_\_; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

EMERSON, R. M.; FRETZ, R. I.; SHAW, L. L. **Writing Ethnographic Fieldnotes**. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

FIORI, José L. Existe um Estado pós-fordista? Reforma e funções do Estado brasileiro no novo paradigma. **Ensaio FEE**, Porto Alegre, (16) 1995, p. 345-355.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.



FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**, São Paulo, n. 70, 2007. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64452007000100006&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452007000100006&lng=pt&nrm=iso)>. Acessos em 18 jan. 2013.

\_\_\_\_\_. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. **Lua Nova**, São Paulo, n. 77, 2009. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64452009000200001&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452009000200001&lng=pt&nrm=iso)>. Acessos em 26 dez. 2012.

FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira**. História ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontro Editora, 1994.

FREUND, Julien. **A sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Forense, 1970.

GADAMER, Hans-Georg. **Elogio da Teoria**. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Verdade e método I**. Rio de Janeiro/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2011.

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls**. Um breve manual de filosofia política. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. **Novas regras do método sociológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_. **A constituição da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**. Política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião**. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

\_\_\_\_\_. **O chute na Santa**. In: BIRMAN, Patrícia (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais**. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

GUARESCHI, Pedrinho A. **Sem dinheiro não há salvação: ancorando o bem e o mal entre os neopentecostais**. In \_\_\_\_\_. JOVCHELOVITCH, Sandra (Orgs.). **Textos em representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 191-225.

\_\_\_\_\_. JOVCHELOVITCH, Sandra (Orgs.). **Textos em representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GUTIÉRREZ, F. B.; CAMPOS, L. S. (Orgs.). **Na força do espírito**. Os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas. São Paulo: AIPRAL-Pendão Real, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **A lógica das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo**. V. I e II. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Fé e saber**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HALL, Stuart. **Da diáspora**. Belo Horizonte/Brasília: UFMG/UNESCO, 2003.

\_\_\_\_\_. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

\_\_\_\_\_. **Quem precisa da identidade?** In SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 103-133.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

\_\_\_\_\_. O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 15, n. 33, ago. 2013. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-45222013000200003&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222013000200003&lng=pt&nrm=iso)>. Acessos em 08 jan. 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo Demográfico 2010. Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência. Rio de Janeiro, 29 de junho de 2012. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/00000009352506122012255229285110.pdf>>. Acessos em 28 de junho 2013.

JODELET, Denise (org.). **As Representações sociais**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

JOVCHELOVITCH, Sandra. **Representações sociais e esfera pública**. A construção simbólica dos espaços públicos no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2000.

KUMAR, Krishan. **Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna**. Novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LANDÉ, Carl H. **Política de grupo e política diádica: notas para uma teoria**. In: SCHMIDT, S. W. et al (eds). **Friends, followers and factions**. Berkeley, University, 1977.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

\_\_\_\_\_. Se falássemos um pouco de política? **Política e Sociedade**, nº 4, 2004, p. 11-40.

\_\_\_\_\_. Como prosseguir a tarefa de delinear associações? **Conf.**, nº 2, 2006, p. 11-27.

LECHTE, John. **50 Pensadores Contemporâneos Essenciais**. Do Estruturalismo à Pós-modernidade. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

LEITE, Márcia Pereira. **Novas relações entre identidade religiosa e participação política** In BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira. **Da diferença à indiferença: Racismo contra índios, negros e ciganos no Brasil**. In LIMA, Marcus Eugênio Oliveira e TECHIO, Elza Maria (Orgs.). **Cultura e Produção das Diferenças: estereótipos e preconceito no Brasil, Espanha e Portugal**. Brasília: Technopolitik, 2011, p. 227-245.

LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez, 1991.

\_\_\_\_\_. (Org.). **O marxismo na América Latina**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999.

\_\_\_\_\_. **A guerra dos deuses**. Religião e política na América Latina Petrópolis: Vozes, 2000.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Rio: José Olympio, 2011.

MACHADO, Maria das dores Campos. **Existe um estilo evangélico de fazer política?** In: BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. **Política e religião**. A participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

\_\_\_\_\_; PICCOLO, Fernanda Delvalhas (Orgs.). **Religiões e homossexualidades**. Editora FGV, 2010.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. **Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil**. In GUTIÉRREZ, F. Benjamim; CAMPOS, Leonildo Silveira (Orgs.). **Na força do espírito**. Os pentecostais na América Latina. São Paulo: AIPRAL-Pendão Real, 1996.

MARX, Karl. **O 18 Brumário e cartas a Kugelmann**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

\_\_\_\_\_.; ENGELS, F. **A ideologia alemã** (Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 1999.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômicos e filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MATOS, Patrícia. O reconhecimento, entre a justiça e a identidade. **Lua Nova**, São Paulo, n. 63, 2004. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64452004000300006&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452004000300006&lng=pt&nrm=iso)>. Acessos em 08 jan. 2014.

MEISTER, Mauro. Igreja Emergente, a igreja do pós-modernismo? São Paulo, **Fides Reformata**. XI, nº 1, p. 95-112, 2006. Disponível em <[http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME\\_XI\\_2006\\_\\_1/mauro.pdf](http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_XI_2006__1/mauro.pdf)>. Acessos em 20 de out. 2011.

MELO, Rúrion (coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth**. Reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir**. A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Aste, 1995.

\_\_\_\_\_. **Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição**. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil**. Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 89-110.

MERCKLÉ, Pierre. **La sociologie des réseaux sociaux**. Paris: La Découverte, 2004.

MIRANDA, Júlia. Religião e Política. São Paulo, **Rev. Bras. Ci. Soc.**, v. 26, n.1/2, 1995.

\_\_\_\_\_. **Nós, vocês e eles: os desafios de uma convivência indesejada**. In BURITY, Joanildo A.; MACHADO, M. das Dores C. (Orgs.). **Os votos de Deus**. Evangélicos, política e Eleições no Brasil. Recife: Massangana/Joaquim Nabuco, 2006, p. 149-172.

\_\_\_\_\_. **Carisma, sociedade e política**. Novas linguagens do religioso e do político. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia Política, 1999.

MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica**. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1969.

MONTEIRO, Paula. **Religião, modernidade e cultura: novas questões**. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil**. Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 249-263.

MOSCOVICI, Serge. *Representações Sociais: investigações em Psicologia Social*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

MOTA, Vladimir de Oliva. **Voltaire e a crítica à metafísica**. Um ensaio introdutório. São Cristóvão: Editora UFS/Fundação Oviêdo Teixeira, 2010.

MOUFFE, Chantal. **Religião, democracia liberal e cidadania**. In BURITY, Joanildo A.; MACHADO, M. das Dores C. (Orgs.). **Os votos de Deus**. Evangélicos, política e Eleições no Brasil. Recife: Massangana/Joaquim Nabuco, 2006, p. 15-28.

NEVES, Paulo Sérgio da C. Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição. **RBCS**, vol. 20, nº. 59, outubro/2005. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v20n59/a06v2059.pdf>>. Acesso em 16 de set. de 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NOBRE, Marcos. **Reconstrução em dois níveis**. Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In MELO, Rúrion. **A teoria crítica de Axel Honneth**. Reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 11-54.

PALMEIRA, M. **Política, facções e voto**. In PALMEIRA, M; GOLDMAN, M. (Orgs.). **Antropologia, voto e representação política**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 1996.

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e Filosofia da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. **Novos Estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 75, p. 111-127, jul. 2006.

\_\_\_\_\_.; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

\_\_\_\_\_. Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 89, mar. 2011. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002011000100001&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002011000100001&lng=pt&nrm=iso)>. Acessos em 11 mar. 2012.

PINTO, Celi Regina Jardim. Nota sobre a controvérsia Fraser-Honneth informada pelo cenário brasileiro. **Lua Nova**, São Paulo, n. 74, 2008. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64452008000200003&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452008000200003&lng=pt&nrm=iso)>. Acessos em 08 jan. 2014.

POPPER, Karl. **A Lógica das Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

PRANDI, Reginaldo. **Perto da magia, longe da política**. In PIERUCCI, Antônio Flávio; \_\_\_\_\_. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996, p. 93-105.

RAWLS, John. **Justiça e democracia**. São Paulo: WMF Martins fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Justiça como equidade.** Uma reformulação. São Paulo: Martins fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **O liberalismo político.** São Paulo: WMF Martins fontes, 2011.

RORTY, Richard. **A Filosofia e o Espelho da Natureza.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. **Objetivismo, Relativismo e Verdade.** Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1997.

\_\_\_\_\_. **Contingência, ironia e solidariedade.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_; VATTIMO, Gianni. **O futuro da religião.** Solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006.

ROSA, J. Guimarães. **Grande sertão: veredas.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental.** A aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SÁ, Celso P. de. **Núcleo central das representações sociais.** Petrópolis: Vozes, 2002.

SANCHIS, Pierre. **O Campo religioso contemporâneo no Brasil.** In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos A (Orgs.). **Globalização e Religião.** São Paulo: Vozes, 1997.

SANDEL, Michael J. **Justiça.** O que é fazer a coisa certa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma Ciência Pós-Moderna.** São Paulo: Graal, 1989.

\_\_\_\_\_. **Pela mão de Alice.** O social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. **Um discurso sobre as ciências.** São Paulo: Cortez, 2003.

SANTOS, Gilberto de Moura. **Religião e Política: afinidades seletivas e negativas no processo de representação/ação na IPB em Aracaju.** 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia), NPPCS, UFS, São Cristóvão.

SANTOS, Marcos Antônio de Almeida. **Com a cruz e a espada.** A ideologia da Guerra Santa no pensamento Ocidental. Aracaju: Edição do autor, 2010.

SARAMAGO, José. **A jangada de pedra.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SEARLE, John R. **Mente, Linguagem e Sociedade.** São Paulo: Unesp, 1995.

SEIDL, Ernesto. **A elite eclesiástica no Rio Grande do Sul.** 2003. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, UFRS, Porto Alegre.

\_\_\_\_\_. Um discurso afinado: o Episcopado católico frente à “política” e ao “social”. **Horizontes Antropológicos.** Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 145-164, jan./jun. 2007.

Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832007000100007&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000100007&lng=pt&nrm=iso)>. Acessos em 15 mar. 2010.

SEN, Amartya. **A ideia de Justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença**. In \_\_\_\_\_. (org.). **Identidade e diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 73-102.

SMIDERLE, Carlos Gustavo Sarmet Moreira. Entre Babel e Pentecostes: cosmologia evangélica no Brasil contemporâneo. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, 2011. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872011000200005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000200005&lng=pt&nrm=iso)>. Acessos em 10 nov. 2015.

SCHMIDT, D. A. **Protestantismo e ditadura militar**. São Paulo: Reflexão, 2014.

SOUSA, Bertone de Oliveira. Religião e negação da modernidade: a leitura fundamentalista da bíblia nas revistas de escola bíblica dominical da Assembleia de Deus. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n. 7, mai. 2010. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf6/10Bertone.pdf>. Acessos em 10 de mar. 2015.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: Aste, 2000.

TOLSTÓI, Leon. **A Morte de Ivan Ilitch**. Porto Alegre: L&PM, 1999.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

WAGNER, Wolfgang. **Descrição, explicação e método na pesquisa das Representações Sociais**. In GUARESCHI, Pedrinho A.; JOVCHELOVITCH, Sandra. **Textos em representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 2002.

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**. Vol. I e II. Campinas: Cortez/Unicamp, 1999.

\_\_\_\_\_. **Conceitos básicos de sociologia**. São Paulo: Centauro, 2002.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. GERTH, H. H.; MILLS, C. W. (Orgs.). **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 7-72.

ZIZEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1996.